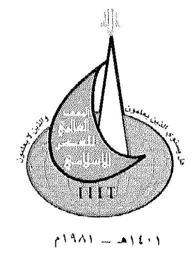




المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب الأردن

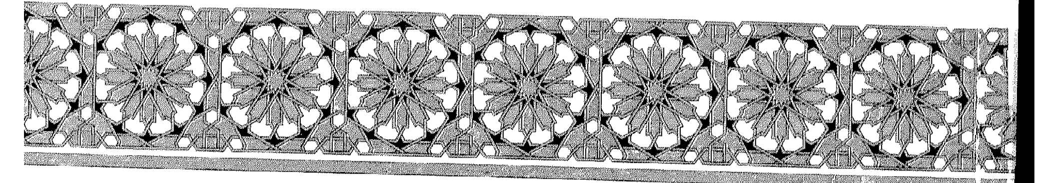
سلسلة المنهجية الإسلامية رقم (١٦)

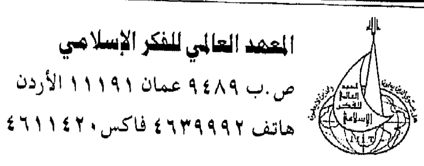
نحو
نظام معرفي إسلامي

حلقة دراسية

تحرير
الدكتور فتحي حسن ملكاوي

عمان - الأردن: ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م





المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف ٤٦٣٩٩٩٢ فاكس ٤٦١١٤٢٠

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) لتعمل على:

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

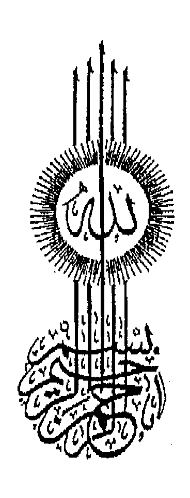
وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم.

ويشرف على أعمال مكتب المعهد في الاردن مجلس علمي متخصص. ويمكن للراغبين في الإسهام في نشاطات المعهد وبرامجه الاشتراك في نظام زمالة المعهد في الأردن.

اهداءات ٢٠٠٤

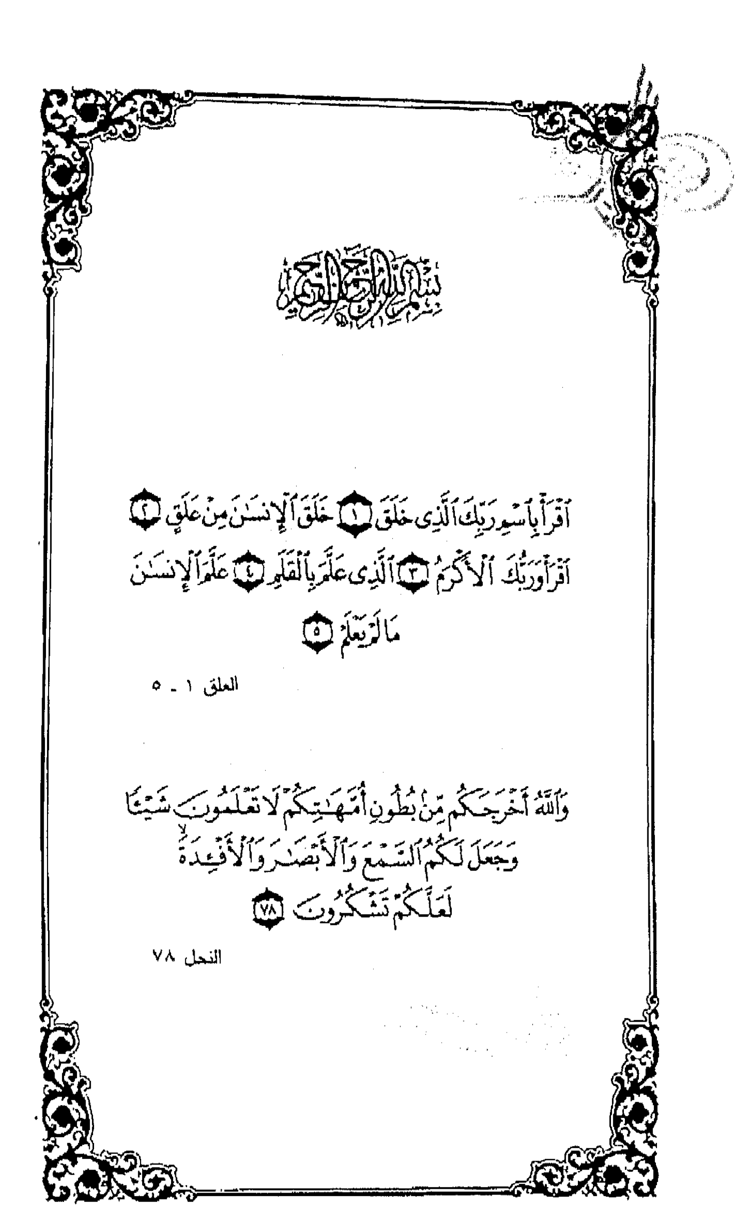
الدكتور / عبد الوهاب المسيري
القاهرة





الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وقل رب زدني علما



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢)
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)

العلق ١ - ٥

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٧٨)

النحل ٧٨

نحو نظام معرفي إسلامي

أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان / الأردن

يومي ١٠-١١ حزيران (يونيو) ١٩٩٨م

تحرير

الدكتور فتحي حسن ملكاوي

الطبعة الأولى
١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن
ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ هاتف ٤٦٣٩٩٩٢ فاكس ٩٦٢-٦-٤٦١١٤٢٠
E-mail: iiitj@index.com.jo

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٠/٣/٨٤٠)

رقم التصنيف : ٩ ر٢١٠
المؤلف ومن هو في حكمه : المعهد العالمي للفكر الإسلامي
تحرير د. فتحي حسن ملكاوي
عنوان المصنف : نحو نظام معرفي إسلامي
رؤوس الموضوعات : ١-الاسلام - أنظمة
الملاحظات : عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

* تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

ال

مقدمة التحرير

اتصفت جهود المشاركين في نشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ بداية تأسيسه بأنّها جهود "فكريّة" و "منهجيّة" و "معرفيّة" . وأصبحت هذه التعبيرات مفاهيم مفتاحية في كتابات العديد من هؤلاء المشاركين، وعناصر أساسية في الإطار المرجعي لتناول "القضايا" المختلفة، سواءً في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، أو في مجال الدراسات الإسلامية المتخصصة في علوم الشريعة .

وكان كتاب : "إسلاميّة المعرفة" ، الذي كتبه في البداية المرحوم الدكتور إسماعيل الفاروقي استخلاصاً من تجربة مؤسسي المعهد وأعمال مؤتمر إسلامية المعرفة في إسلام أباد عام ١٩٨٢ ، ثم أضاف إليه وحرر بعض قضاياه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، في طبعته الصادرة عن المعهد، هو الأول من كتب المعهد في محاولة توضيح تلك المفاهيم المفتاحية وتأكيد مرجعيتها في جهود المعهد، ثم جاء كتاب أزمة العقل المسلم للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وتلته محاولات عديدة ومتكررة لتوضيح دلالات هذه المفاهيم وصياغة إطار مرجعي شامل للبحث على أساسها، حتى جاء كتاب : "إصلاح الفكر الإسلامي : بين القدرات والعقبات" الذي كتبه الدكتور طه جابر العلواني، ثم صدر الكتاب نفسه في طبعة منقحة بعنوان : "إصلاح الفكر الإسلامي : مدخل إلى نظم الخطاب" ، ليكون من أهم المحاولات التي أضافت إنتاجاً نوعياً ملموساً في هذا المجال .

وفي ذلك الكتاب جرى التأكيد على الحاجة إلى بناء نظام معرفي إسلامي واعتبار ذلك هدفاً يسعى المعهد في جهوده الفكرية إلى تحقيقه . ثم تلاحقت المحاولات الرامية إلى كتابة مادة محددة لتوضيح مفهوم النظام المعرفي، وعقدت من أجل ذلك ندوات عديدة، وقُدمت أوراق عمل عديدة، وأُلقيت محاضرات عديدة

أسهم فيها على وجه التحديد كل من: د. عبد الوهاب المسيري، ود. طه جابر العلواني، ود. منى أبو الفضل، ود. سيف عبد الفتاح، ود. نصر محمد عارف، ود. سيف عبد الفتاح، ود. محمود رشدان، والمستشار طارق البشري، ود. محمد عمارة، ود. علي جمعة، ود. عرفان عبد الحميد، ود. نزار العاني، ود. محمد عبد الكريم أبو سل وغيرهم. واستقطب هذا الشأن حيزاً من نشاطات مكاتب المعهد في مصر وماليزيا والأردن والسودان.

لكن المعهد لم يكن راضياً عن المستوى الذي وصل إليه البحث والتنظير في مجال النظام المعرفي ومنهجية بنائه وتطويره، وبقي الأمر مصدر قلق يشغل حيزاً من مناقشاتنا الداخلية. وفي تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٩٧م، قرر المعهد عقد حلقة دراسية متخصصة يستكتب فيها عدداً من الباحثين لإعداد بحوث حول مفهوم النظام المعرفي وطبيعته وأبعاده، وحددت مهمة الحلقة الدراسيّة بمحاولة الإجابة عن أسئلة محددة قامت لجنة خاصة بصياغتها بعد عدد من الجلسات والاتصالات. ووجهت الدعوة لعدد من العلماء والباحثين الذين سبق لهم أن عانوا من هذا "القلق المعرفي" وأعطى لهم وقت مناسب لإعداد أوراقهم ومداخلاتهم. وبالفعل عُقدت الحلقة يومي ١٠-١١ حزيران(يونيو) ١٩٩٨م، في العاصمة الأردنية/ عمان، بحضور (٢٥) من المشاركين في تقديم البحوث والمعقبين عليها.

وقد عرضت في الحلقة ثلاث عشرة ورقة ونوقشت بقدر من التفصيل، وقد نظر أصحاب الأوراق في أوراقهم بعد انتهاء الحلقة في ضوء المناقشات العلمية الجادّة، وأجروا فيها ما رأوه من التعديلات، ثم أعطيت كل ورقة لواحد أو أكثر من الباحثين الذين شاركوا في الحلقة لإعداد تعقيب مكتوب حولها لتنشر مع الأوراق في أعمال الحلقة. وبالإضافة إلى ذلك ولاستكمال الفائدة وتعميمها للقارئ من غير المشاركين فقد جرى تفريغ المناقشات الشفوية من الشريط المسجل، وتم تحرير كامل أعمال الحلقة وتنظيم مادتها حتى أصبحت على الشكل الذي ظهر في هذا الكتاب. ولم تنشر ضمن أعمال الحلقة بعض الأوراق التي رأى المحرر أنها لم تتضمن إضافات واضحة ومحددة ذات علاقة بمحاور الحلقة، رغم قيمة كل ورقة في حد ذاتها. وهذا لا يعني أنّ الأوراق التي أثبتت كانت خالية من وجوه النقد والقصور،

لكنهـا رغم ذلك كـانت مـحاولات جادة مـرتبطة مبـاشـرة بقـضـايا الحلقـة، وقـدمت إجابات مبدئية قابلة للنقاش.

لقـد كـانت مناقشـات هذه الحلقـة جـادّة في مـحاولة تحقيق أهدافـهـا، وقـد عبّر المشـاركـون فـيـهـا عن قـدر من الاتـفـاق على جـملة من الأفكار حـول مـفـهـوم النظام المعرفي وأهميتـه وبعض عناصره ومضامينه، ونتج عن مناقشات الحلقة إعادة صياغة للأسئلة التي استـهـدفت الإجـابة عنهـا، بشيء من الجدة والتـحديد، وأثارت أسئلة جديدة أخرى. وفي أثناء تحرير مادة الحلقـة كانت هناك محاولات استهدفت مزيداً من التطوير والتـحسين في مادة الأوراق، لكـن إمكانات هذا التطوير كـان مـحدودة في معظم الأحيان، مما جعل فكرة نشر أعمال الحلقـة موضع تردد، أملاً في تنظيم حلقة أخرى في نفس الموضوع.

لكن العزم على نشر هذه الأعمال على حالها قد مضى على اعتبار أن مجمل ما تضـمنته يمثل الحالة الراهنـة للمعـرفـة حـول الموضـوع حين انعـقـاد الندوة، وأنّ توثيق هذه الحالة وإثباتها ونشرها سيكون أكثر فائدة لما حوته من المداخلات المهمة اللازمة لتطوير المجال والانتقال بـالبحث خطوات تعـمِّقه وتغنيه، وأنّ عدم نشرها ربما يضيع فرصـة ثمينة لفحص هذه المداخلات وتيسير تقـديمها إلى المعنيين من الباحثين للتأكد من أننا في الخطوة القادمة لا نكرر ما سبق إنجازه.

ولعل من المناسب أن نؤكـد في هذا المقـام أنّ البحث في مثـل هذه المـوضـوعـات، التي تتـصف بعـمق النظر التـحليلي النـاقـد، وبمستوى عـال من التـجـريد والتنظير، يحتـاج إلى اتصـال البـحث والمراجعة والحوار والنقـاش بين العلمـاء والبـاحثين، وأن الحسم والفصل فيها حسب منهجية الأحكام الفقهية، ومـا يترتب عليها بالجواز أو المنع، أمر ليس سهلاً، بل يلزم لمثل هذه الموضوعات الفكرية توظيف منهـجيـة أخرى تتضـمن عملية التوليـد المعرفي، وتقـديم البدائل، وتغيير زوايا النظر، وتقليب وجوه الرأي، وبذلك يحسن الفهم ويتسع الإدراك ويطرد نمو المعرفة.

ومن هنا فإنّ المعهد العـالمي للفكر الإسلامي، وهـو يقدم إلى القـراء أعمـال هذه الحلقة الدراسية في هذا الكتاب، يتوجه إلى العلماء والبـاحثين من أهل الاختصاص

والاهتمام بالدعوة إلى بذل الجهود اللازمة لتطوير قدرتهم على توضيح طبيعة النظام المعرفي الإسلامي وخصائصه ومكوناته، وتفعيله في إنتاج المعرفة وتوظيفها وتوجيهها، حتى تتمكن الأمة من استعادة هويتها الحضارية، وتأكيد حضورها العالمي، وتبليغ رسالتها الإنسانية، وهو ما تحتاج إليه شعوب العالم وتنتظره بفارغ الصبر.

أدعو الله سبحانه وتعالى أن يجزي بالخير أحسن الجزاء كلّ من أسهم في أعمال الحلقة الدراسية، وشارك فيها بتقديم البحوث ومناقشتها أو التعقيب عليها، وبخاصة الأخ ماجد أبو غزالة الذي قام، بصبره المعهود والمشكور، بصف المادة على الحاسوب وتعديلها مرة بعد الأخرى.

والحمد لله رب العالمين

فتحي حسن ملكاوي

قائمة محتويات الكتاب

وقائع الجلسة الختامية

ملاحق:

وقائع الجلسة الافتتاحية

١. ترحيب الأستاذ الدكتور إسحق أحمد فرحان

رئيس المجلس العلمي للمعهد في الأردن.

٢. تقديم الدكتور فتحي حسن ملكاوي

المدير التنفيذي للمعهد ومدير الحلقة الدراسية.

٣. تعريف بالمشاركين.

ترحيب الأستاذ الدكتور إسحق أحمد فرحان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيّنا محمد وآله وصحبه أجمعين،

أيها الأخوة والأخوات

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

فإنه لشرف عظيم لي أن أجلس مع زملاء علماء وإخوة كرام يحضرون هذه الندوة الفكرية أو الورشة العلمية، التي نأمل أن تخرج بنتائج ملموسة؛ و يستفاد منها في الموضوع الذي نحن بصدده، وهو النظام المعرفي من وجهة نظر إسلامية، أوالتأصيل الإسلامي للمعرفة، أو إسلامية المعرفة على عدد الاصطلاحات التي تدور حول هذا الموضوع.

في الحقيقة إننا محظيون في هذا اليوم الطيب بلقاء كوكبة من العلماء من مختلف الأقطار الإسلامية والعالمية؛ من ماليزيا والسودان وأمريكا ومصر وتركيا والأردن البلد المضيف وبلدان أخرى.

الحقيقة إن الترتيب لهذه الندوة يشكر عليه الدكتور طه جابر العلواني والدكتور فتحي ملكاوي، مع الأخوة الأكارم الذين قدّموا أوراقاً وبحوثاً علمية لتفتيت جوانب هذا الموضوع. وليس بالضرورة أن نخرج في هذين اليومين بنتيجة نهائية مقررة بل العملية مستمرة؛ ولكن نرجو أن تتم خطوات لاحقة وفي وقت قريب، حتى يخرج المجتمعون بورقة عمل قد تصلح أن تكون كتاباً جامعياً لمساقات أو مواد تدريسية حول إسلامية المعرفة، ونعدكم في جامعة الزرقاء الأهلية أن نكون أول من يطبقها عملياً، وتكون من متطلبات الجامعة الاختيارية ربما في بداية المطاف والإجبارية عندما تنضج الفكرة.

والحقيقة تعود بي الذاكرة إلى حوالي عشرين عاماً عندما كانت فكرة المعهد العالمي ومشروع إسلامية المعرفة وإسلامية المعرفة، ليست جديدة إنما بعد التبعية الغربية والغزو الفكري الثقافي الغربي الذي أصاب أمتنا أصبح الناس ينظرون إلى

العلم وكأنه مفصول عن الدين وعن علم الخالق الذي هو مصدر كل علم، وأن البشر إنما يأخذون شيئاً من العلم ويطلبون من رب العباد زيادتهم في العلم على مدى الأيام عن طريق اكتشاف السنن الكونية والنفسية والاجتماعية التي وصفها الله تبارك وتعالى، ويسّر الإنسان وكرّمه بالعقل، لكي يتدبّرها، ولا يفهم النقل إلا بالعقل، ولا يفهم الوحي إلا بالعقل، ولا تفهم الأسرار الكونية إلا بالعقل، من هذا المنطلق فكل العلوم شرعية، ولذلك أنا أقول إن العلوم الشرعية يجب أن يقال عنها علوم الشريعة، فكل العلوم الكونية والنفسية والاجتماعية هي علوم شرعية لأنها تتبع سنن الله في الكون سواءً كانت سنناً نفسية أو سنناً اجتماعية أو سنناً كونية، وآيات الأحكام في القرآن الكريم بضع مئات، لكن الآيات الأخرى آلاف، وهي تتحدث عن أسرار النفس وأسرار المجتمع وأسرار الكون، والآية الكريمة ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ إنما جاءت بعد ذكر آيات الكون، وكذلك ﴿لعلم يفقهون﴾ لا تأتي بعد الآيات المتعلقة فقط بالأحكام الشرعية إنما تأتي أحياناً أخرى بعد الآيات المتعلقة بالسنن النفسية أو الاجتماعية، حتى الكونية ﴿لعلهم يفقهون﴾ وكذلك قوله سبحانه: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾. لا أريد أن أخوض بصلب الموضوع، فلم أحظ بأن أقدّم ورقة علمية لأسباب كثيرة منها أن الدكتور فتحي لم يكلفني بهذا، ومع ذلك أنا اعتبر نفسي تلميذاً في هذه الحلقة العلمية الرائعة التي ندعو الله سبحانه وتعالى مخلصين أن تخرج بنتائج قيمة.

أيها الأخوة، ما أحوجنا اليوم لقيم الإسلام الأخلاقية، والقيم الإنسانية التي يقدمها الإسلام في كل المجالات وفي مقدمتها مجالات العلوم والمعرفة، فهذه الأمة مأزومة في كل شيء، مأزومة في سياستها، مأزومة في سياستها العسكرية، مأزومة في اقتصادها، مأزومة في التبعية الثقافية، مأزومة في عالم العولمة الذي يكاد يطيح بسيادة الدول بجعلها نهباً لحضارة غربية لا ترحم، ولعل هذه الأزمات المتتالية التي تلحق بأمتنا تبعث الأمل في أن تكسر، ونعتقد أن مفتاح كسرها يكون بمعالجة الأزمة الفكرية المعاصرة التي تعشش في العقول؛ لأن الفكر والبصيرة هما اللذان يقودان الأمة ويقودان ساستها وقادتها وجماهيرها نحو ما يجب أن يكون ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني، وسبحان الله، وما أنا من المشركين﴾.

ولا أريد الإطالة، إنما هي كلمات قليلة أقولها لكم من قلب محب، فأهلاً وسهلاً بكم في الأردن، وأهلاً بكم في جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية وأهلاً بكم في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأهلاً بكم في هذه الطاولة المستديرة أو المستطيلة التي لا يعرف أولها من آخرها لأن كل من حولها -إن شاء الله- مفكر عالم يدلي بدلوه بغض النظر عن الاختلافات في الرأي التي تزيد في الفهم وتسهم في حل أزمة هذه الأمة. لعلها تكون خطوة على الطريق، كما كانت خطوات سابقة، ولا نقول إنّها الخطوة الأولى بل هي خطوة أخرى، ولكن لابد من خطوات بعدها واسعة تلحق بها على أسس متينة.

حياكم الله وبارك الله فيكم، وأهلاً بكم في بلدكم، ونحن في خدمتكم. ووفقكم الله ورعاكم وحفظكم وجزاكم الله عنا وعن المسلمين وعن الأمة كل خير؛ لأنكم إنما -إن شاء الله- ستسهمون في استشراف مستقبلنا الواعد، وهذه الأمة مهما كانت في حالة إحباط وحالة أزمة، وحالة لا تسر؛ لكننا موعودون من الله تبارك وتعالى بأن ننتصر إن شاء الله عندما ننتصر على نفوسنا وعندما نعود إلى ذاتنا وتعود الأمة إلى هويتها حتى تسير على الدرب الناهج وعلى المحجة الواضحة، والله سبحانه وتعالى يوفقكم ويجزيكم عن أمتكم خير الجزاء.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

تقديم الدكتور فتحي حسن ملكاوي

﴿بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ آمين.

بهذا نفتتح الحلقة الدراسية حول النظام المعرفي، ونحن هنا في مقر جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن.

بداية نرحب بكم جميعاً أجمل ترحيب، فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد، نحاول أن تكون هذه الحلقة الدراسية أشبه ما تكون بالدائرة المستديرة التي يتكافئ فيها ويتساوى جميع الحضور. وسيكون هناك مجال لكي يقدم كل شخص منكم نفسه للآخرين.

وأود بكلمات قليلة خلال هذه الجلسة الافتتاحية أن أشير إلى بعض الجوانب المتعلقة بإعداد هذه الحلقة، لنستدرك الهدف الذي نحن بصدده بشيء من الإعداد التالي، لأن الإعداد السابق الكامل يبدو أنه لن يتم. حاولنا أن نعقدهذه الحلقة منذ أشهر وتم تأجيلها مرتين، وكادت أن تتأجل للمرة الثالثة، وخاطبنا أربعة أضعاف الأخوة الحضور من حيث العدد من مختلف أنحاء العالم الإسلامي واستكتبناهم للكتابة والحضور.

ولكن يبدو أن موضوع هذه الحلقة نفسه موضوعٌ شائك، المهتمون فيه قلة، وأكثر هؤلاء القلة مرتاحون ليس لديهم القلق المعرفي الذي نحن بصدده، خاصة- وليعذرني أساتذتي في أقسام الفلسفة- وأن كثيراً من العاملين في هذا المجال ربما يشعرون بشيء من الاستقرار في الميادين المعرفية التي يتخصصون فيها، وينشغلون في كتابات ضمن النموذج المعرفي، وضمن النمط السائد في ميادينهم، وكفى الله المؤمنين القتال.

قلة القلة هم الذين يشعرون بالقلق، وهؤلاء ربما يكون الموضوع لا يزال غامضاً حتى في إذهانهم، وربما يحتاجون إلى قدر من التفرغ للبحث فيه، ولتوضيح رؤاهم

الخاصة، فضلاً عن أن يقدّموا شيئاً للآخرين، ويبدو أن الموضوع نفسه موضوع شائك، ويحتاج إلى شيء من الإعداد. أما هؤلاء القلة من القلة فإنهم فوق غموض الموضوع، ورغم عدم وضوح معالمه والحاجة إلى مزيد من الوقت والجهد فيه؛ فإنهم أيضاً مشغولون جداً، ولذلك فإنّ معظم الذين استكتبناهم شغلتهم شواغل وهموم مختلفة؛ لأن هؤلاء مستهدفون من قبل كثير من الفئات والجهات في بلدانهم ومجتمعاتهم ومؤسساتهم، ولذلك يكون مثل هذا الشأن الذي يبدو- نظرياً - في غاية الأهمية ليس في أول القائمة من الأولويات، وإنما يدفع إلى الوراء قليلاً لأن المشاغل اليومية والهموم الآنية الإدارية وأحياناً الظروف الخاصة من مسؤوليات وأوضاع صحية وما إليه ربما تحول دون المشاركة والمساهمة التي يريدونها.

ولذلك أظن أن بعضكم سيفتقد من بين الحضور بعض العلماء الذين كُنّا نود أن يكونوا بيننا، ودون أن أذكر أسماء، وبعضهم وعد أن يكتب ثم تداركته ظروف فأشغلته عن الموضوع، وبعضهم بقي على وعده في أن يكتب إلى أسبوعين، وبعضهم بقي على وعده بأن يحضر إلى يومين. أما وقد استقر الأمر على هؤلاء الحضور الذين نراهم الآن بيننا، فلا بد أن نوجّه شكراً خاصاً ومكرراً وجزيلاً، لكل واحد من الأساتذة الذين كتبوا لهذه الحلقة، والأساتذة الذين يحضرونها، وأسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء على ما أشغلناهم فيه عن مشاغلهم الأخرى، وتجشموا من أجل ذلك مشاقّ الحضور وتبعاته.

فشكراً جزيلاً لكم وجزاكم الله خيراً على هذه المساهمات والجهود. لا أعرف إذا كان هناك موعد يكون عقد الحلقة فيه أولى، وتكون التجهيزات لمثل هذه الحلقة أفضل، فثمّة ظروف معيقة دائماً، وثمّة مشاغل صارفة باستمرار، والذين نريدهم أن يساهموا في مثل هذا الهم مشغولون بطبيعة الحال. أما وقد استقر الأمر على هذه الصورة، فربّما يلزم أن نعتذر عن بعض جوانب التقصير التي قد تبدو سواء في إعداد الأوراق شكلاً ومضموناً، وربما أيضاً في الإعداد من النواحي الشكلية، لكننا نأمل أن يكون في طبيعة الهمّ الفكري الذي نحن بصدده ما يصرف انتباهنا من المهمّ إلى الأهمّ.

النقطة الثانية: سأحاول أن أشير بشكل موجز جداً إلى ورقة العمل التي وجهت إلى العلماء الذين استكتبناهم لهذا الغرض وهو من باب التذكير لمن وصلتهم هذه الورقة، ومن باب الإعلام لمن لم تصلهم من قبل.

كنا نهدف من وراء هذه الحلقة استقصاء مفهوم النظام المعرفي، واختبار فكرة وجوده، لأن هناك أصلاً من يتساءل عن وجود شيء في هذا المفهوم، بشكل متميز عن أنظمة مماثلة في الثقافات والحضارات الأخرى، وبالتالي كنا نستهدف تطوير رؤية واضحة حول النظام المعرفي في المنظور الإسلامي، من حيث مفهومه وطبيعته وعلاقته بالأنظمة الأخرى التي ينبثق عنها أو يكون أساساً أو مكملاً لها، وعلاقة هذه المنهجية بمعارف الوحي والعلوم الاجتماعية، ثم حاولنا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن نصوغ مجموعة من الأسئلة نأمل أن تكون مداولاتنا في هذه الندوة محاولة للإجابة عنها، وكان من بين هذه الأسئلة:

١. ما طبيعة النظام المعرفي؟ هل هو نظام عام يتفرع عنه أنظمة خاصة أخرى؟ (وما هي)؟ أم هو نظام خاص يتفرع عن نظام عام أشمل منه؟ (وما هو)؟ ما حدود النظام المعرفي التي تفصله عن أنظمة أخرى أو تشترك معه فيها مثل نظام الاعتقاد أو نظام القيم أو غيرها؟
٢. هل يمكن تمييز أنظمة معرفية خاصة بالأمم والشعوب والحضارات الإنسانية، من خلال النظر في تاريخها عبر العصور؟ وهل جرت محاولات مماثلة لتطوير نظام معرفي خاص بأي من هذه الأمم (مثال بني إسرائيل)؟
٣. كيف تؤثر الدلالات المختلفة لمفاهيم المعرفة والعلم والاعتقاد والإدراك... وغيرها على مفهوم النظام المعرفي؟ وما علاقة النظام المعرفي بالنموذج الكلي (Paradigm)، والرؤية الشمولية (World View)؟
٤. هل في الإسلام نظام معرفي خاص به مغاير لأنظمة معرفية خاصة بالثقافات والحضارات الأخرى؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين نجد تفاصيل هذا النظام؟
٥. وإذا كانت المعرفة الإنسانية عبر العصور قد تم الحصول عليها من مصدري الوحي والكون، وتظهر بشكل متداخل يصعب ملاحظة فواصل دقيقة بينها، فما مسوغ القول بوجود نظام معرفي ينتسب إلى الوحي؟ وهي يجوز أن نطلق

على الوحي اسم النظام المعرفي؟ وإذا كانت المعرفة التي مصدرها الوحي تأتي إلى الإنسان من خارجه، فهل يصح أن ينسبها إلى نفسه؟ وما علاقتها بالمعرفة التي يتدخل الانسان في توليدها؟

٦. وإذا كان مفهوم النظام المعرفي يشتمل على منظومة تتعلق بفلسفة المعرفة ونظريات تكونها وتصنيفاتها وتاريخها ومصادرها وأدواتها ومناهجها، فهل هناك نظرية إسلامية خاصة بكل جانب من هذه الجوانب؟

٧. هل يمكن النظر إلى النظام المعرفي الإسلامي من خلال نظرة الإسلام إلى الأخلاق؛ أي باعتبار أن كثيراً من الفضائل الأخلاقية كانت معروفة قبل الإسلام، وجاء الإسلام ليتمم مكارمها ويصلها إلى غايات أكمل ونهايات أرشد، ويضعها في إطار جديد (إسلامي)؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن القول بأن الإسلام، يريد من المسلمين أن يتعاملوا مع المعرفة من خلال الوعي على مجموعة من المباديء التي تتعلق بإعادة ربط المعرفة بالقيم وتأكيد غائيتها وتكامل مصدري الوحي والكون في تكوينها وأهمية الاستقامة العلمية في طلبها، بموضوعية تتجنب التحيز، وملاحظة خاصيته النسبية في المعرفة المتعلقة بمعظم قضايا الانسان، باعتبار أن الإدراك الإنساني الكامل أمر متعذر؟

وبالتالي فهل يطلب منا أن نرفض معارف الآخرين أو تفصل معارفنا عن معارفهم، وتبني معارف جديدة خاصة بنا في كل شأن من الشؤون؟، أم هل يطلب منا أن نتمم المعرفة الإنسانية المتوافرة، ونستوعبها ونتجاوزها، أو نصدق عليها ثم نهيمن عليها بالقرآن، بحيث نصحح مسيرتها ونزكي غاياتها، وهذا هو ما يمكن أن نطلق عليه: "النظام المعرفي الإسلامي"؟!

٨. كيف تعامل العلماء قديماً (مثل ابن سينا والرازي والغزالي. . .) مع التراث اليوناني والأغريقي؟ هل كانت طريقة تعاملهم مع تراث الأمم السابقة مؤسسة على نظام معرفي خاص بهم؟ هل حكموا نظامهم المعرفي المتميز بفلسفة خاصة ومعايير محددة في معارف الآخرين؟

٩ . هل يمكن تمييز الجانب المذهبي (الأيديولوجي) والجانب المعرفي في أي نظام معرفي؟

١٠ . كيف تنعكس إجابات الأسئلة السابقة وأمثالها (في المستوى الكلي للمعرفة) على التعامل مع حقل معرفي معين؛ مثل التربية وموضوعاته المختلفة، مثل المناهج والكتب والإدارة ومبادئ التعلم، وطرق التعليم وأساليب التقويم، ونظام المباني المدرسية . . . الخ (مما هو في المستوى الجزئي من المعرفة)؟

هذه أسئلة، وليست كل الأسئلة إنما مجموعة منها، وقد قلنا في الرسالة الموجهة إلى المدعوين إلى هذه الحلقة، إنّ هذه نماذج من الأسئلة، وقد لاتكاد صياغتها صياغة دقيقة، فربما تكون هناك صياغات أفضل، وربما يدمج بعض الأسئلة في بعض، وربما يضاف إليها، نرجو من المعنيين من أهل الاختصاص والعلم في هذا المجال أن ينفروا إلى مثل هذا الميدان في محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة . ربما تكون الإجابة التفصيلية عن كل سؤال من هذه الأسئلة محاولة لبناء رؤية متكاملة حول هذا الموضوع .

النقطة الثالثة : الاستجابات التي جاءتنا سترونها ويظهر بعضها في برنامج الحلقة، بعضها أخذ جزئية دقيقة من جزئيات هذه الأسئلة وبعضها تناول الموضوع بشكل عام، لذلك كُنّا في حيرة من أمرنا في أمر البرنامج، هل نضع البرنامج في ضوء الأوراق التي وصلت؟ هل نضع البرنامج في ضوء عدد من المحاور والأسئلة؟ وما هو الأنسب؟ واجتهدنا هذا الاجتهاد بأن نظمنا الأمور بالشكل الذي يظهر على البرنامج بين أيديكم، قلنا لابد أن نتحدث أولاً عن أهمية البحث في هذا الموضوع، لماذا ننشغل فيه؟ هل هناك ما يبرر الانشغال بهذا الموضوع؟ وإذا كان هناك ما يبرر الانشغال فيه فلماذا بالضبط؟ بمعنى : ماذا نتوقع إذا استطعنا بالفعل أن نقدم شيئاً أو صورة نسميها بالنظام المعرفي؟ ماذا يترتب على ذلك؟ ما أهمية صياغة شيء من هذا النوع؟

واستكتبنا أكثر من أستاذ في هذا الموضوع، ولم نظفر بأية ورقة محددة في أهمية النظام المعرفي، لذلك طلبنا من أستاذنا في هذا الميدان، وهو من أوائل من

اهتم به وكتب فيه الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري في أن يحدثنا رغم مرضه ونسأل الله له الشفاء، فيكفينا منه أن يحضر ويجول بنا بخواطره في هذا الميدان، ونأمل أن نصوغ هذه الخواطر مادة مكتوبة ونقدمها له لكي يحررها تحريراً أولياً وسنوزعها عليكم إن شاء الله، ونأمل أن يتم ذلك سريعاً، في هذا اليوم، ثم نريد أن نتحدث عن مفهوم النظام المعرفي نفسه، فهناك وردت إشارات في معظم الأوراق التي وصلتنا حول النظام المعرفي، لكننا نعلم أن الدكتور نصر عارف انشغل بهذا الموضوع إنشغالاً طويلاً في بحثه للماجستير وفي أطروحته للدكتوراة أيضاً، فقد سمعناه يتحدث في أكثر من موقع في هذا البلد (الأردن) وفي مصر وأمريكا وغيرها حول هذا الموضوع؛ فطلبنا منه أن يتحدث في مفهوم النظام المعرفي ومحاولة تمييز هذا الموضوع عن المفاهيم المرتبطة به، وربما كانت هذه محاضرة في موقعها الطبيعي في أن تأتي بعد الحديث عن أهمية الموضوع، ثم جاء الحديث في موضوعات أكثر تفصيلاً، إن كان هناك نظام معرفي إسلامي متميز عن الأنظمة المعرفية الأخرى؟ فأين حدود الاتصال والانفصال بينها، ونعرف أن الدكتور أحمد داود أوغلو الأستاذ في جامعة مرمرة في اسطنبول، قد كتب كتاباً مهماً جداً في هذا الميدان فطلبنا منه أن يكتب ورقة، وقد كتبها وسيعرضها في الجلسة الثانية، إن شاء الله، والأستاذ خالد نسيبه قدّم مداخلة مهمة ومفيدة في هذا المجال، وربما يعقب من خلالها على ورقة الدكتور أوغلو أيضاً.

أما بالنسبة للجلسة الثالثة: سيقدم لنا الدكتور عرفان عبدالحميد، وهو أستاذٌ عَلَم في هذا الميدان في مجال الفلسفة الإسلامية، كتب فيها كتابات مبكرة منذ الخمسنيات رغم أنه يبدو لكم شاباً، لكن منذ الخمسينات وهو يكتب في هذا الميدان، فقد كتب ورقة نأمل أن تحظى بشيء من النقاش المفيد بعنوان «نظرية المعرفة في القرآن» ثم يقدم لنا الدكتور وليد منير أيضاً ورقة بعنوان «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته».

هذه هي الجلسات الثلاث لهذا اليوم، أمّا جلسات الغد فستبدأ إن شاء الله في التاسعة صباحاً كما بدأنا في هذا اليوم في تمام التاسعة حيث يعّد هذا من معالم

التوفيق، الذي نأمل أن نستمر فيه لباقي جلسات الحلقة. الدكتور محمد مهران سيقدّم لنا ورقة بعنوان «النظام المعرفي بين الخصوصية والعمومية» وقد تناولت جانباً محدداً من جوانب النظام المعرفي، ونأمل أيضاً أن تحظى بشيء من الإغناء والإثراء. «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن» ورقة يقدّمها الدكتور محمد الحسن بريمة من السودان، وهو من القلة المهتمين بهذا الميدان الذين أشرنا إليهم ومعظم كتاباته في الواقع في هذا الميدان، ونأمل أن تكون مداخلته أيضاً مفيدة جداً، والدكتور أحمد فاضل يوسف من الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا قدّم ورقة عن جزئية محددة، وهي كيف تلمّس النظام المعرفي عند البيروني خاصة في تعامله مع الحضارات السابقة باعتباره قدّم دراسة تفصيلية عن أديان الهند -أقصد البيروني- وللدكتور أحمد دراسات في هذا الميدان.

ثم سيكون الحديث للأستاذ الدكتور محمود الرشدان من جامعة الزرقاء الأهلية وقد سمعناه في هذا المنتدى مرة أو مرتين ربّما، وسمعناه في مواطن أخرى أيضاً يتحدث عن معالم وملامح النظام المعرفي الإسلامي، وقد اختار أن يضيف إلى ما سبق أن قدّمه شيئاً محدداً عن «تطبيقات النظام المعرفي في بعض المجالات الاجتماعية» أما الدكتور أنور الزعبي فسيقدم مداخلة حول بعض النماذج المنطقية الإسلامية، و نأمل أن تكون هذه النماذج استمراراً لإسهاماته السابقة في دراساته عن ابن حزم والغزالي خاصة في مجال نظريات المعرفة عند كل منهما.

أما الجلسة السادسة والأخيرة فسيقدم لنا اثنان من الأساتذة المتخصصين في العلوم السياسية والعلاقات الدولية تطبيقات النظام المعرفي هذا الميدان، وكلاهما في جامعة آل البيت، فالدكتور مصطفى منجود سيقدم رؤية مقارنة حول مساهمات الغزالي وميكافيللي وهي تحت عنوان «القيم والنظام المعرفي في الفكر الإسلامي»، أما الدكتور حمدي عبدالرحمن فسيتحدث عن التحولات المعرفية في علم السياسة.

كل ورقة من هذه الأوراق سيعقب عليها و أحد أو أكثر من الزملاء، ثم نفتح المجال للجميع للتعقيب والمداخلة.

بطبيعة الحال، في مثل هذه المواقف لابد من إدارة للجلسة كما تعلمون. وستكون الإدارة مرنة إلى أبعد الحدود، لذلك سنحاول أن نجتهد في تحديد وقت

محدد حتى نعطي فرصة لكي يتحدث أكبر عدد ممكن من الأساتذة والمعقبين، وقد خصصنا ساعتين يوم الغد لعمل مداخلات مفتوحة، وربما نتعامل مع الأسئلة التي لم يُتح لنا أن نجري حولها بعض المداخلات وأسئلة أخرى -نعطي لأنفسنا فرصة لكي نفكر في إجابات محددة عن هذه الأسئلة. الأمر الأخر ربما نفكر أيضاً في خطوة تالية، واضح في أذهاننا أن هذه الحلقة لن تكون الأخيرة، ولن تأتي بالحسم، ففي هذه الميادين ليس هناك حسم فهذا ميدان مفتوح، والتفكير فيه عملية مستمرة ونامية، لكن ربما تقترحون علينا أشكالاً أو صوراً للجهود التالية لهذه الحلقة، مرة كل ستة أشهر، كل سنة، في هذا المكان أو في غيره من الأماكن، ربما نحدد موضوعات أكثر تحديداً ونعطي لأنفسنا فرصة أطول للكتابة فيها، ستأتي على ما يمكن أن تشبه فصول في كتاب نتدارسها جميعاً ثم نفكر جميعاً حولها بمداخلاتنا لنكون أكثر نضجاً وعمقاً، سنرى ما الذي سيدور في أذهانكم في نهاية هذين اليومين عن المداخلات.

هذا ما اقترحناه واجتهدناه، فإن أصبنا فالله الحمد والمنة، وإن أخطأنا وقصرنا فمنكم التوجيه والترشيد ونستغفر الله على أي حال.

النقطة الرابعة في هذه الجلسة الافتتاحية: التعارف، بأن يقدّم كل منّا نفسه للآخرين، فلم نضع باجات لأن العدد قليل والدعوة لم تكن عامة، إنما خاصة للحضور فقط، وقد عتب عليها الكثيرون من أهل هذا البيت من أعضاء الجمعية وزملاء المعهد عندما عرفوا بطريقة أو بأخرى رغم أننا لم نعلن بالصحف، فبادروا بالحضور.

فأهلاً وسهلاً بالمدعوين وباللذين حضروا من غيرهم، نرحب بكم جميعاً وسلام الله عليكم جميعاً ورحمته وبركاته.

المشاركون في الحلقة الدراسية حول النظام المعرفي الإسلامي(*)
حزيران ١٩٩٨/ المملكة الأردنية الهاشمية

١ . د. إبراهيم أحمد عمر (السودان) وزير التعليم العالي والبحث العلمي. دكتوراة في فلسفة العلوم من جامعة لندن سنة ١٩٧٢ . أستاذ سابق في جامعة الخرطوم.

٢ . د. أحمد خالد بابكر (السودان) رئيس جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في الخرطوم/ السودان. دكتوراة في اللغة العربية من جامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٩٨٣ .

٣ . د. أحمد داود أغلو (تركيا) أستاذ ورئيس قسم العلاقات الدولية في جامعة بيكنت في استانبول / تركيا. دكتوراة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية من جامعة البوسفور في استانبول سنة ١٩٩٠ . مدير مؤسسة العلوم والفنون.

٤ . د. أحمد علي الإمام (السودان) مستشار رئيس الجمهورية بشؤون التأصيل والبحوث الاستراتيجية. دكتوراة في الدراسات الإسلامية (علوم القرآن الكريم) من جامعة أدنبرة بالمملكة المتحدة عام ١٩٨٤ . رئيس جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية سابقاً.

٥ . د. أحمد فاضل يوسف (العراق) مدير العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. أستاذ مشارك في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة. دكتوراة في مقارنة الأديان من جامعة أوتاوا / كندا سنة ١٩٩١ .

٦ . د. إسحق أحمد فرحان (الأردن) رئيس جامعة الزرقاء الأهلية في الأردن، والأمين العام لحزب جبهة العمل الإسلامي، شغل سابقاً مناصب ومهام عديدة منها وزير التربية والتعليم ووزير الأوقاف، ورئيس الجامعة الأردنية وعضو مجلس الأعيان. دكتوراة في تخطيط المناهج التربوية من جامعة كولومبيا في نيويورك عام ١٩٦٣ .

(*) الأسماء مرتبة حسب الأحرف الهجائية

٧ . د. أنور خالد الزعبي (الأردن) مدير العلاقات الثقافية/ الأمين العام المساعد بوزارة الثقافة في الأردن. دكتوراة في الفلسفة الإسلامية من جامعة الملك محمد الخامس بالمغرب عام ١٩٩٨ .

٨ . د. حمدي عبد الرحمن حسن (مصر) أستاذ مشارك في العلوم السياسية في جامعة القاهرة وجامعة آل البيت. مدير مركز الدراسات الإفريقية بالقاهرة. دكتوراة في العلوم السياسية من جامعة القاهرة سنة ١٩٩٠ .

٩ . أ. خالد حازم نسيبة (الأردن) باحث في العلوم السياسية والفلسفة. ماجستير في دراسات الشرق الأدنى من جامعة برنستون في الولايات المتحدة ١٩٨٧ .

١٠ . د. راجح عبد الحميد الكردي (الأردن) أستاذ مشارك في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية. عميد كلية الدعوة وأصول الدين سابقاً. دكتوراة في العقيدة والفلسفة الإسلامية من جامعة الأزهر سنة ١٩٧٩ .

١١ . د. زياد خليل الدغامين (الأردن) أستاذ مشارك في كلية الشريعة في جامعة آل البيت. دكتوراة في علوم القرآن من الجامعة الوطنية/ ماليزيا عام ١٩٩١ .

١٢ . د. عبد الجبار أحمد سعيد (الأردن) أستاذ مساعد في كلية الشريعة في جامعة الزرقاء الأهلية. دكتوراة في علوم السنة النبوية من جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في السودان سنة ١٩٩٦ .

١٣ . د. عبد القهار العاني (العراق) أستاذ في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. أستاذ في جامعة بغداد سابقاً. دكتوراة في علوم القرآن والسنّة من جامعة البنجاب سنة ١٩٧٥ .

١٤ . د. عبد الوهاب محمد المسيري (مصر) أستاذ غير متفرغ للأدب الإنجليزي في جامعة عين شمس. دكتوراة في الأدب الإيجليزي المقارن من جامعة رتجرز ولاية نيوجرسي في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٩ . مؤلف وباحث في القضايا الفكرية العامة والدراسات الصهيونية. عمل سابقاً مستشاراً ثقافياً للوفد الدائم للجامعة العربية لدى الأمم المتحدة، وخبيراً بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

١٥ . د. عرفان عبد الحميد فتّاح (العراق) أستاذ في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. دكتوراة في العقيدة والفكر الإسلامي من جامعة كمبريدج في بريطانيا سنة ١٩٦٠ .

١٦ . د. عزمي طه السيّد (الأردن) أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بجامعة آل البيت. عميد متطلبات الجامعة. دكتوراة في الفلسفة من جامعة إدنبرة سنة١٩٨١ .

١٧ . د. فتحي حسن ملكاوي (الأردن) المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في هيرندن فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية. أستاذ مشارك في جامعة اليرموك سابقاً. دكتوراة في التربية العلمية من جامعة ولاية ميشيجان عام ١٩٨٤ .

١٨ . د. محمد أحمد عوّاد (الأردن) أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية في جامعة عمان الأهلية. دكتوراة في الفلسفة الإسلامية من جامعة القديس يوسف في لبنان سنة ١٩٩٨ .

١٩ . د. محمد الحسن بريمة (السودان) عميد معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة بالسودان. أستاذ الاقتصاد بالجامعة. دكتوراة في الاقتصاد من جامعة لندن سنة ١٩٨٧ .

٢٠ . د. محمد عبد الكريم أبو سل (الأردن) أستاذ مساعد في كلية التربية بجامعة الزرقاء الأهلية. شغل سابقاً مناصب عديدة في وزارة التربية والتعليم آخرها مديرعام المشاريع. دكتوراة في التربية المهنية من جامعة ستل وتر ولاية أكلاهوما ١٩٨٢ .

٢١ . د. محمد مهران رشوان (مصر) رئيس قسم وأستاذ في قسم الفلسفة بجامعة القاهرة. وكيل كلية الآداب. دكتوراة في الفلسفة من جامعة القاهرة سنة١٩٧٤ .

٢٢ . د. محمود عايد رشدان (الأردن) عميد وأستاذ مشارك في كلية التربية بجامعة الزرقاء الأهلية. درّس في عدد من الجامعات العربية والإسلامية. شغل منصب الأمين العام لاتحاد الطلبة المسلمين والاتحاد الإسلامي لأمريكا

الشمالية. دكتوراة في التربية والتنمية من جامعة وسكنسن في الولايات المتحدة سنة ١٩٧٥.

٢٣. د. مصطفى محمود منجود (مصر) أستاذ مشارك في العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة القاهرة وجامعة آل البيت. دكتوراة في العلوم السياسية من جامعة القاهرة سنة ١٩٩٠.

٢٤. د. نصر محمد عارف (مصر) أستاذ مشارك في العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة القاهرة وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا بالولايات المتحدة. دكتوراة في العلوم السياسية من جامعة القاهرة سنة١٩٩٥.

٢٥. د. وليد منير أمين (مصر) مدرّس الأدب العربي بكلية التربية النوعية بجامعة القاهرة. دكتوراة في النقد الأدبي الحديث (تخصص التحليل النصي وعلم الدلالة) من أكاديمية الفنون بالقاهرة سنة ١٩٩٠.

أوراق الحلقة ومناقشاتها

طبيعة النظام المعرفي وأهميته

الدكتور فتحي حسن ملكاوي

يبدو موضوع النظام المعرفي للوهلة الأولى موضوعاً نظرياً، يهم المتخصصين في مجالات الفلسفة، ولا يرتبط بحياة الناس وواقعهم العلمي، كما تبدو صلته بالدراسات الدينية مقصورة على مجالات العقيدة وعلم الكلام؛ ولعل ذلك أدى إلى غياب الاهتمام بهذا الموضوع وندرة الكتابة فيه. ومما يزيد في عدم الاهتمام بالنظام المعرفي أنّ مفهوم هذا النظام ذو دلالات غير مستقرة ومعان غير محددة. ولعل من المفاهيم المتصلة بالنظام المعرفي والمتعلقة به مفهوم النموذج المعرفي (Paradigm) الذي يعود الفضل في شيوعه إلى توماس كون[1] (Thomas Kuhn) دون أن يحدد دلالة حاسمة له، بل إنّ بعض الباحثين[2] رصد واحداً وعشرين دلالة لمصطلح النموذج في استعمالات (كون) نفسه لمصطلح "النموذج". هذا فضلاً عن أنّ هذا المصطلح نفسه بالعربية لم يكن معروفاً في التراث العربي الإسلامي، وليس ترجمة مباشرة لمفهوم مماثل في اللغات الأخرى، ويصعب بيان أهمية الموضوع دون قدر من الاتفاق على دلالة المصطلح وبنية المفهوم والمعاني المتصلة به. ولكن سياق الحديث في هذا المقام لا يتناول هذا الغرض، وإنما نكتفي الآن بمحاولة وضع الموضوع في المجال الذي يؤكد الحاجة إليه، ويلفت النظر إلى أهميته، وذلك بالنظر في مفهوم النظام ومفهوم المعرفة وربطهما بواقع الأمة والجهود المبذولة من أجل نهضتها.

يشير مفهوم النظام إلى مجموعة من العناصر التي تتكامل فيما بينها لتعطي للنظام هويته، بحيث لا يعود النظام هو المجموع الجبري لهذه العناصر، وإنما تولد

---

(١) Kuhn, Thomas. (1962). The Structure of Scientific Revolution. Chicago: University of Chicago Press.

(٢) Guba, Egon.(1990) The Alternative Paradigm Dialog. In: The Paradigm Dialog. Newburg Park CA: Sage Publication. Page17.

هذه العناصر، نتيجة تكاملها وتداخلها وتفاعلها، خصائص جديدة لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب. والنظام في هذا السياق هو منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤية كلية وفهماً شمولياً للكون والحياة والإنسان. أما المعرفة في هذا السياق أيضاً؛ فإنّها تأخذ دلالاتها وأهميتها من تلك الرؤية الكلية التي تحكم فهم الإنسان لنفسه وموقعه في الكون، والغرض من حياته، وطبيعة المعرفة التي يكتسبها من المصادر المختلفة وتؤثر بطريقة مباشرة في منهجية تفكيره وتحدد أنماط سلوكه ونشاطه العقلي والعملي.

ولعلّه غنيّ عن البيان والتفصيل ملاحظة العلاقة بين الطريقة التي يفهم فيها الإنسان أي قضية جزئية من قضايا حياته اليومية وواقعه العملي، ثم الطريقة التي يسلكها إزاء تلك القضية من جهة، ورؤيته الكلية وفهمه الشمولي للوجود الكوني والوجود الإنساني من جهة أخرى.

فقد يقع الاختلاف بين فهم بعض الناس لقضية جزئية وسلوكهم تجاهها، ومع ذلك لا يباعد هذا الاختلاف بين هؤلاء الناس، ولا تتعدد معه انتماءاتهم الحضارية وهوياتهم الثقافية، لأنّ المعرفة التي تحدد انتماء الإنسان الثقافي وهوية المجتمع الحضارية هي تلك المعرفة المتعلقة بالقضايا الكلية للوجود الكوني والإنساني والأسئلة النهائية حول هذا الوجود.

فبؤرة النظام المعرفي هي المعرفة التي يكتسبها الإنسان من خلال عمليات الإدراك والتفكير العقلي الذي يصوغ السلوك الإنساني الفردي، ويحدد قواعد الاجتماع البشري. وليس هناك ما يبرر القول بأنّ سلوك البشر يتم بشكل عفوي عشوائي، أو يتحدد باستجابات عفوية مباشرة لمثيرات عشوائية في البيئة، لا، بل إنّ هذا السلوك يرتبط بالبنية العقلية والمعرفية للإنسان ويصدر عن وعي بجملة العلاقات والظروف والاعتبارات الثقافية.

ولعلّ التمثيل للنظام المعرفي بصوره المتعددة الموجودة في عالم اليوم والإشارة إلى بعض مكونات هذا النظام أو عناصره، ومدى اختلاف الرؤية حولها؛ يجعل الأمر أكثر وضوحاً. فمثلاً ينظر أهل الأديان السماوية إلى الحياة الدنيا على أنها

مرحلة في الوجود الإنساني تليها مراحل أخرى، وتنتهي بالحياة الآخرة، حيث يستقر الناس في مواقع محددة من الجنة أو النار، تبعاً لأعمالهم في الدنيا، ونتيجة الجزاء والحساب على تلك الأعمال. أما مصدر معرفتهم عن الحياة الآخرة وغيرها من أمور الغيب فهو الوحي الإلهي الذي ينزله الخالق سبحانه على أنبيائه ورسله ليبلغوه للناس.

ومع أن خبرة الإنسان الاجتماعية وتجربته الحسية في هذه الحياة الدنيا، قادته إلى أنماط محددة من السلوك العملي، فإنّ كثيراً من أنماط السلوك هذه قد تشكلت أيضاً بفعل الضوابط والقيم والمعايير التي جاءت بها الأديان. فأهل الأديان إذن لديهم مصدران للمعرفة؛ الأول هو الكون بأشيائه وأحداثه وظواهره وبأبعاده المادية والبشرية الاجتماعية والنفسية. أما المصدر الثاني فهو الوحي الإلهي بما يضعه للناس من مبادئ وقيم لإقامة الحياة عليها، وبما يطلعهم عليه من أمور الغيب. والنظر العقلي والملاحظة الحسيّة (بما في ذلك التجربة واستخدام الأجهزة) أداتان يستعملهما الناس في تكوين المعاني وتكوين الفهم الإنساني للمعرفة التي يكتسبونها سواءً من الوحي أم من الكون.

وعلى عكس أتباع الأديان ثمة أناس لا يؤمنون بالوحي الإلهي، ولا يصدقون بأية معرفة تتجاوز خبراتهم الحياتية واحساساتهم المادية وجهودهم البشرية.

ويؤرِّخ أهل الأديان للمعرفة ابتداءً من خلق آدم أبي البشر الأول، فالله سبحانه خلق آدم، وعلَّمه الأسماء كلها، وزوَّده بمفاتيح المعرفة اللازمة للقيام بأمر الخلافة في الأرض. ومع الزمن اكتسب أبناءُ آدم وأحفاده معارفَ ونسوا أخرى، وتفاوتَ كسبهم من العلم والجهل من جيل إلى آخر، ومن أمَّة إلى أخرى، وكانت منهم جهود من البحث والاستقصاء، وحظوظ من الاختراع والاكتشاف، وكانت لهم أيضاً خطوط من وحي السماء وشرائع الدين.

أما غير المؤمنين بالأديان فيرون تاريخ المعرفة يدور مع مراحل التطور العضوي الذي بدأ باستجابات حسية ميكانيكية لمثيرات بيئية، تسجِّلها الخلايا العصبية لأحياء ما قبل الإنسان، ثم الإنسان الأول الذي كان هو بالأحياء التي سبقته في سلم التطور

أشبه، ثم تدرَّجت المعرفة واختُرعت اللغة المرسومة والمنطوقة، ثم كانت الكتابة بالحروف والكلمات ودونت بها المعارف، وكان ما كان من أمر الإغريق واليونان والهند والصين وغيرهم. وهكذا فإن تاريخ المعرفة مختلف جداً بين أهل الأديان - السماوية خاصة - وغيرهم من الناس الذين لا يؤمنون بالخالق الحكيم العليم، الذي يملك خزائن العلم، وعلّم منها الإنسان ما لم يكن يعلم.

نلاحظ مما سبق أن مصدر المعرفة وتاريخ المعرفة يختلف كثيراً عند أهل الأديان السماوية - على تفاوت بينهم - عنه عند غير المؤمنين بهذه الأديان، وسنجد مثل هذا الاختلاف بين الفريقين أيضاً في سائر القضايا المتعلقة بالمعرفة: تصنيفها ووظائفها وعلاقاتها بالقيم . . . الخ.

ربما يبرر هذا الاختلاف بين معارف الفريقين، القول بوجود نظام معرفي ديني يؤمن بالغيب ويعترف بالوحي، ويقدم رؤية شاملة تجيب عن الأسئلة النهائية المتعلقة بالكون والحياة والإنسان. ويتميز هذه النظام المعرفي الديني عن نظام معرفي لا ديني، علماني، دهري، ينكر الغيب، ولا يؤمن بوحي خارجي، ويقدم رؤية شاملة تجيب عن الأسئلة النهائية بطريقة مختلفة تماماً عن النظام المعرفي الديني.

هذا الاختلاف في النظام المعرفي يعطي الهوية المميزة للمجالات المعرفية والعلوم المتخصصة، الكونية الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية كذلك. وتتمثل هذه الهوية المميزة للنظام المعرفي في رؤية خاصة للعالم (Worldview) وفي منظومة المعتقدات (Belief System) تعالج القضايا الوجودية (Ontological) والمعرفيّة (Epistemological) والمنهجيّة (Methodologica). ولتوضيح علاقة النظام المعرفي الذي يعطي هذه الرؤية أو المعتقدات، بالبنية الأساسية والقواعد المعرفية لحقول التخصص المختلفة، يلزم تمييز الافتراضات النظرية الأساسية لهذا النظام في معالجاته للقضايا الوجودية والمعرفية والمنهجية. ولعل هذه الافتراضات الخاصة بالنظام المعرفي الوضعي التقليدي (Positivism) الذي ساد خريطة الفكر العالمي منذ قرنين من الزمان وما زال، أكثر وضوحاً منها في الأنظمة المعرفية الأخرى البديلة التي حاولت وما تزال زعزعة الوضعية التقليديّة.

خلاصة افتراضات النظام المعرفي الوضعي:

القضايا الوجودية:

يفترض النظام الوضعي وجود الحقيقة مستقلة عن الذات الإنسانية قائمة بذاتها في عالم الواقع، وأشياء الكون وأحداثه وظواهره تتحكم في سلوكها قوانين طبيعية صارمة، وتعميماتنا عنها يفترض أن تكون مستقلة عن الزمن والسياق.

القضايا المعرفية:

يفترض النظام المعرفي الوضعي بأنّ الباحث يتصف بالاستقلال والموضوعية الكاملة إزاء موضوعات البحث، بشكل يتخلى فيه، بطريقة ميكانيكية، عن أية قيم ذاتية أو تحيزات أخرى.

القضايا المنهجية:

يفترض النظام المعرفي الوضعي أنّ الأسئلة والافتراضات، التي تكون موضوعات للبحث يتم اختبارها تجريبياً في ظروف من الضبط التجريبي الصارم.

إنّ أيّ تغيير في هذه الافتراضات بتقديم افتراضات أخرى تغير من طبيعة النظام المعرفي وهويته. والحقيقة أن التعديلات التي قدمتها بعض المدارس الفكرية في العقود الأخيرة من داخل النظام الوضعي نفسه قد أعادت صياغة هذا النظام بصورة عميقة أحياناً، ويكتفي في هذا السياق بذكر أنظمة معرفية معدلة قدمتها مدرسة ما بعد الوضعية (Postpositivism) والمدرسة النقدية الجدلية (Critical Dialecticism) والمدرسة البنيويّة (Constructivism)، ويمكن الرجوع إلى ذلك في المراجع المتخصصة.

إنّ النظام المعرفي الديني، الذي سبقت الإشارة إليه، ربما يشترك مع النظام الوضعي في بعض افتراضاته، وربما يشترك مع بعض الأنظمة البديلة التي قدمت من داخل المدرسة الوضعية في بعض صور نقدها للمدرسة الوضعية التقليدية، وبخاصة في طريقة معالجته للقضايا المعرفية والمنهجية؛ لكنه يتميز عنها تميزاً جذرياً في القضايا الوجودية.

إنّ النظام المعرفي الإسلامي نظام معرفي ديني يشترك معه في خصائص عديدة، لكنه يتميز أيضاً بخصائص عديدة أخرى، باعتبار أنّ الإسلام هو خاتم

الرسالات السماوية، جاء للناس كافة، وقد استوعب ما جاءت به الديانات، وصحح ما حرفّه أهلها، وتجاوز شرائعها بشريعة تتصف بالتخفيف والرحمة، وتضع الإصر عن الناس والأغلال التي كانت عليهم، كما أنها حررت قدرات البحث والاستقصاء والعمران، واستوعبت طاقات الشعوب والأقوام.

"الإسلامي والإسلامية"

عندما كانت الأمة الإسلامية في أوج عطائها وازدهار حضارتها، لم يكن علماء الأمة يستخدمون مصطلح "الإسلامي" في مؤلفاتهم في مختلف العلوم وفي مؤسسات المجتمع. فاكتفى الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) باسم "الرسالة" لكتابه في أصول الفقه؛ والإمام مالك (١٩٧هـ) اكتفى باسم "الموطأ" لكتابه في الحديث؛ والقاضي أبو يوسف (١٨٢هـ) اكتفى باسم "الخراج" لكتابه في الاقتصاد؛ وابن سينا (٤٢٨هـ) اكتفى باسم "القانون" لكتابه في الطب و"النجاة" لكتابه في الفلسفة، والحسن بن الهيثم (٤٣٠هـ) اكتفى باسم "المناظر" لكتابه في الفيزياء؛ وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) اكتفى باسم "الورقات" لكتابه في الأصول، وهكذا.

ثم تدهورت أوضاع المجتمع الإسلامي، وفقد خصائصه الإسلامية وغابت عنه الممارسات الإسلامية في شؤون الحياة المختلفة، وطغى الفكر الغربي العلماني، وسادت مفاهيمه ومصطلحاته، ولا سيما في فترة الاستعمار والتبعية له بعد الاستقلال؛ فوجد العلماء والدعاة إلى استئناف الحياة الإسلامية، في مجتمعات المسلمين، مبرراً لإضافة إسم "الإسلامي" و"الإسلامية" إلى المفاهيم والمصطلحات والجماعات والمؤسسات، التي يتم تطويرها في مجالات العطاء الفكري الإسلامي، وفي مجالات تطوير النماذج الإسلامية البديلة. وخدمت هذه الصفة الإسلامية، كما يبدو، في تأكيد الهوية والانتساب إلى دائرة الحضارة الإسلامية المختلفة عن معطيات الدائرة الحضارية الغربية السائدة، ولعلّها خدمت أيضاً في بيان دور الرسالة التي يمكن لهذا العطاء الفكري المتميز أن يقدمها إلى الآخرين، ويسهم من خلالها في تأكيد فاعليته في التقدم البشري والحضارة الإنسانية.

ومع ذلك فإنّه يجب الانتباه إلى البعد السلبي الذي يمكن لوصف "الإسلامي" أن يوحي به، في ظل تخلف المسلمين، وشعورهم بالنقص، والصور النمطية المتحيّزة في أذهان الآخرين عنهم. وقد يظهر هذا البُعد السلبي في تصور ظلال الحصريّة والخصوصية، التي تقصر صلاحية المفاهيم والمبادئ "الإسلامية" وتعاملها على أتباع دين معين، أو أبناء أمة معينة، في حين إنّ الإسلام دين عالمي جاء للناس كافّة، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأنه رحمة للعالمين.

ويتوقع أن تزول الحاجة إلى استخدام لفظ "الإسلامي" مع توسع دائرة الممارسات الإسلامية في مجتمعات المسلمين، وتنتفي بذلك مبررات حصر الخصائص الإسلامية، وقصرها على مدرسة معينة، أو جامعة، أو مستشفى، أو جمعية، أو حزب، عندما تكون تصطبغ جميع المؤسسات بالصبغة الإسلامية.

وكذلك فإنّ وصف "الإسلامي" للنظام الاقتصادي، أو التربوي، أو المعرفي، سوف يفقد مبرره في داخل الدائرة الحضارية الإسلامية؛ لأن التطور والنمو الفكري سوف يتجاوز عموميات الانتماء العام ليدخل في تفاصيل هذه الأنظمة، وعندها قد تتعدد الاجتهادات والنظريات في تفاصيل النظام التربوي مثلاً، مع صحة انتسابها جميعاً إلى الإسلام. وقد تظهر الحاجة عندها إلى نسبة كل نظرية إلى اسم العالم المسلم الذي يطورها، وقد تنسب المؤسسات التعليمية التي تنشأ لتطبيق نظرية معينة في التعليم إلى اسم العالم المسلم الذي يطوّر تلك النظرية، أو اسم الحاكم الذي يأمر بإنشائها، أو المحسن الذي يخصص الأوقاف لتمويلها، كما كان شائعاً في تاريخ المسلمين؛ مثل المدارس النظامية نسبة إلى نظام الملك (٤٨٥هـ) وزير السلطان السلجوقي، وكما هو شائع في مجتمعات اليوم مثل مدارس مونتيسوري، نسبة إلى الطبيبة والمربية الإيطالية ماريا مونتيسوري (١٨٧٠-١٩٥٢م).

أهمية البحث في النظام المعرفي

سوف نتجاوز في الحديث عن أهمية البحث في "النظام المعرفي الإسلامي" والحديث عن "إسلامية المعرفة"، وعن توليد "المعرفة الإسلامية"، الأصوات

الرافضة، سواءً جاءت هذه الأصوات من خارج الدائرة الإسلامية، ساخرةً من التمييز بين معرفة مسلمة ومعرفة كافرة، باعتبار أنّ المعرفة حيادية لا دين لها[1]؛ أو جاءت هذه الأصوات من داخل الدائرة الإسلامية لتزعم أن المعرفة لا تحتاج إلى توليد، لأنها موجودة في القرآن الكريم بصورتها الإجمالية والتفصيلية ويستشهدون لذلك بالآيات الكريمة ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، ﴿تبياناً لكل شيء﴾ و﴿تفصيل الكتاب لا ريب فيه﴾؛ أو لتزعم أن الظواهر المشاهدة والعلوم التي تصفها وتفسرها، سواءً كانت تقانية أم اجتماعية هي في حد ذاتها علوم إسلامية؛ بمعنى أن الدنيا وما فيها هي من خلق الله تعالى، ويصدق على تلك العلوم وصف الإسلامية دون أن يذكر، وأن للعلوم كلها صفة القداسة لأنها مبنية على ما خلق الله من سنن ونواميس[2].

سوف نتجاوز هذه الأصوات الرافضة لنؤكد في المقابل أن المواجهة التي يجد المسلمون أنفسهم فيها مع الواقع الثقافي والحضاري للعالم اليوم، لا تقتصر على الصور الظاهرة من تخلف وتجزئة وتبعية، في المجالات السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها، وإنما اخترقت أنماطُ التفكير والفهم والنظر غير الإسلامية عقلَ المسلم ووجدانَه، حتى إنها تسربت إلى طريقة فهمه ووعيه لمصادر الدين الأساسية؛ الأمر الذي يستدعي أن ينفر للجهاد العلمي والفكري في هذا المجال طائفة من أهل العلم، ليُنذروا قومَهم المنشغلين بالجهاد في المجالات الأخرى.

فالاهتمام بالنظام المعرفي ليس تكلفاً لما لا حاجة إليه، ولا تنظيراً لما لا فائدة فيه، وليس مقصوراً على الدوائر الفلسفية والبحوث المتخصصة، فجميع الناس ينطلقون في تفكيرهم وفي عمليات الإدراك التي يمارسونها من نظام معرفي، سواءً

---

(1) أنظر على سبيل المثال: د. عزيز العظمة في مقاله بعنوان "أسلمة المعرفة وجموح اللاعقلانية السياسية" المنشور في مجلة قضايا فكرية التي يشرف على إصدارها في القاهرة محمود أمين العالم، العددان ١٣و١٤ أكتوبر ١٩٩٣ ص ٤٠٧-٤١٤.
وانظر أيضاً: ضياء الدين سردار من مؤسسة الدراسات الفكرية في لندن في مقاله بعنوان: أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام" المنشور في مجلة الفكر العربي التي يصدرها في بيروت معهد الإنماء العربي، العدد ٧٥ شتاء ١٩٩٤، ص ١٠٤-١١٦.

(2) أنظر على سبيل المثال:
Nasr ، Sayyed Vali Reda (1992). The Islamization of Knowledge: A Critical Overview . Published by IIT Occasional Paper#4.

بوعي منهم على ذلك أم بدون وعي. ويتمثل ذلك في أبسط أشكاله بالمسلمات والمبادئ والافتراضات النظرية الكامنة في أقوال الناس وأفعالهم، تماماً كما تكمن قواعد النحو في اللغة التي ينطقون بها أو يكتبونها. وعليه فإنّ البحث في النظام المعرفي الإسلامي هو بحث في الهوية الحضارية للأمة المسلمة، وأي إسهام في بناء النظام المعرفي وبلورته هو إسهامٌ في البناء الحضاري للأمة، وبيانٌ للمتطلبات اللازمة لوضع قواعد النهضة والجهود المبذولة من أجلها على أسس معرفية.

وقد ساد النظام التعليمي الغربي ساحة التعليم في البلدان الإسلامية طيلة القرن العشرين، سواءً في مستوى التعليم المدرسي أو الجامعي، إلى الحد الذي أصبحت فيه مصادر المعرفة الغربية هي المرجعية المعتمدة في العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، بل إنّ هذه المصادر دخلت أيضاً إلى دائرة العلوم النقلية، سواءً في مناهج النظر والبحث، أو حتى في عناصر المضمون والمحتوى. وعملت الألفةُ بما شاع وانتشر من معارف على حجب الأنظار عن خطورة كثير من المقولات العلمانية والافتراضات النظرية الكامنة، المتجاوزة للاعتبارات الخلقية والقيمية الإسلامية.

إنّ الوعي اللازم على تلك المقولات والافتراضات والقيم الكامنة في مصادر المعرفة السائدة أمر ضروري وشرط حاسم للاستقلال الثقافي والتميّز الحضاريّ. ولن يتوافر مثل هذا الوعي في غياب النظام المعرفي، وغياب الإدراك العميق لطبيعة القضايا الكلية والأسئلة النهائية التي يوفرها ذلك النظام.

ومثلما سادت مصادرُ المعرفة الغربية ومناهجُها ساحةَ التعليم، منذ مطلع القرن العشرين، اجتاحت أنحاء العالم في نهاية القرن تيارات العولمة التي حاولت أن تفرض على المجتمعات الإنسانية أنماطاً وقيماً معينة في نظم الحكم والاقتصاد والإعلام، وحتى في شؤون الحياة الأسرية والخاصة، ومثلت بذلك اختراقات عميقة للخصائص الثقافية والحضارية لمعظم شعوب العالم. وكان من استراتيجيات تيارات العولمة أن تعمل بالترغيب والترهيب على إزالة جميع الحواجز، التي يمكن أن تشكل شيئاً من الحماية الثقافية لأي مجتمع من المجتمعات. وساعد على ذلك التقدمُ الكبير في وسائل الاتصال، والتسارع في إنتاج المعلومات والتطور المذهل في

أساليب تبادلها، وبلغ الأمر في قوة تيارات العولمة وهيمنتها حداً يدعو الكثيرين، على مستوى الزعامات السياسية والقيادات الفكرية فضلاً على الشعوب المقهورة، إلى اعتبارها قدَراً لا رادّ له، ولا قِبَلَ للناس به، وانتهى بالاستسلام لشروطها واليأس من إمكانية مواجهتها أو حتى الاستفادة من الفرص الايجابية التي ربما تتيحها.

وقد أصيبت النفسيات التي انتهى بها الحال إلى هذا المآل بأعراض مزدوجة، تتمثل في المبالغة في تقدير القوة الحضارية للآخر، وفي نفس الوقت التهوين من شأن الخصائص الحضارية للذات، وبالتالي فقدت التوازن في النظر إلى الأمور وضبط حساباتها، كما فقدت المرجعية في تقدير المواقف وتقييمها والحكم عليها.

ولو كان النظام المعرفي الإسلامي واضحاً لسادت الروح الإيجابية، التي ترى أن تحديات العولمة هي فرص لا حدود لها لعرض رؤية كلية للأشياء والأحداث والناس، في إطار عام من الزمان والمكان، تكون بديلاً للرؤية الجزئية القاهرة، المحكومة إلى اللحظة الراهنة في المكان الواحد؛ لو كان هذا النظام واضحاً لزوّد أتباعَه بأساس معرفي صلب، يجعلهم ينطلقون من إدراك شامل ووعي كليّ لمجمل العناصر والعوامل والمتغيرات، ويتعاملون معها على أنها رأس مال يملكونه، أو يملكون شيئاً منه، فتكون لهم شروطُهم ومواقفُهم المبدئية والعملية، ويكون لهم وزنُهم وحضورُهم وفاعليتُهم. أما غياب النظام المعرفي وفقدانُ ملامحه واهتزازُ صورته فقد أدّى إلى الوهن الذي يصيب الإنسان بالعجز، والغثائية التي تسقط الشعوب من الحساب.

إنّ الحضارة الغربية الحديثة، وهي تفرض نفسها على شعوب العالم عبر جهود العولمة، إنما تتقدم إليها باعتبارها حضارة عالمية تصلح لكل الشعوب، وهي خلاصة التطور البشري ونهايته الحتمية[1]، وهي لا تقدم نفسها بمنجزاتها التكنولوجية والصناعية فحسب، وإنما تقدم نفسها على أنها رؤية متكاملة للعالم،

---

(1) مقولة نهاية التاريخ لفوكوياما. انظر كتابه:
Fukuyama,F. (1992) The End of History and The Last Man. New York: The Free Press

لها إجاباتها المحددة للأسئلة النهائية، ولها فهمها لطبيعة الوجود البشري، وتتقدم بفكر شمولي تغذيه مؤسسات ضخمة للبحوث والدراسات والمناهج الفلسفية؛ أي تقدم نفسها على أنها نظام معرفي شمولي له معطياته الوجودية والابستمولوجية والمنهجية. إنها بهذه الصفة المعرفية تزعم لنفسها العالمية والمرجعية.

ولعل الإسلام هو الوحيد الذي يمكن أن ينافس المعطيات المعرفية للحضارة الغربية ويستوعبها ويعيد صياغتها على شكل نظام معرفي بديل، يرشِّدُ هذه الحضارة ويقودُها، عبر عمليات تفاعل واندماج طوعي، ويخلّصها من روح الهيمنة والاستغلال والطبيعة الصراعية.

وعندما تتحدد معالم النظام المعرفي فإنّ ذلك سيفيد في بيان المنطلقات المشتركة بين جماعات التخصص المختلفة ضمن النسيج الحضاري الواحد. وبفضل النظام المعرفي المميز للدائرة الحضارية الإسلامية، فإنّ جميع الباحثين في هذه التخصصات المختلفة يحملون ملامح الذات الحضارية الخاصة والهوية المميزة للأمة والرسالة التي تحملها الأمة إلى العالم.

وسوف يفيد وضوحُ النظام المعرفي في إعادة صياغة المشاريع البحثية من حيث موضوعاتُها ومناهجها وسياقاتها التاريخية، ويكشف عن جوانب الأصالة والتميّز، أو جوانب التبعية الفكرية والثقافية. ومثال ذلك أن دراسة السياسة والحكم في أفريقيا كشفت عن حجم التشويه الذي أدت إليه التبعية للنظام المعرفي الغربي وما تضمنه من تغييب كامل لمراحل ووقائع تاريخية غنية في أفريقيا الإسلامية، واعتبار أنّ تاريخ أفريقيا يبدأ من اكتشاف الأوربيين لها، مع تجاهل ممالك وامبراطوريات مستقرة سياسياً واجتماعياً لفترات طويلة في مالي ونيجيريا وغيرهما[١].

كما يعين وضوحُ هذا النظام المعرفي الإنسانَ الباحثَ على الخوض في عمق الظواهر الاجتماعية، ويتجاوز سطوح هذه الظواهر، فمثلاً ربما يقود النظر السطحي في الظاهرة السياسية في المجتمعات الإسلامية إلى فهم هذه الظواهر في ضوء نظام

---

(١) حمدي عبد الرحمن. (١٩٩٦). التعددية وأزمة بناء الدولة في أفريقيا الإسلامية. القاهرة: مركز الدراسات الأفريقية.

معرفي كامن يجعل الدولة ونظام الحكم فيها هي المركز بينما يحتلّ المجتمع في حقيقة الأمر هذا المركز في الخبرة الإسلامية[١] .

فهل ينهض علماء الأمة المسلمة ورجال الفكر فيها لتحمل مسؤولياتهم في بناء النظام المعرفي الإسلامي، وتفعيله في إنتاج المعرفة وتوظيفها وتوجيهها، وتمكين الأمة من استعادة هويتها، وتأكيد حضورها، وتبليغ رسالتها، وهو ما تحتاج إليه شعوب العالم وتنتظره بفارغ الصبر؟!

---

(١) نصر محمد عارف، (١٩٩٢)، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، ص٩٢ هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

في أهمية الدرس المعرفي

الأستاذ الدكتور عبدالوهاب المسيري

نبدأ هذه الدراسة بتعريف مصطلح «المعرفي» في مقابل السياسي والاقتصادي والتاريخي . . . إلخ ، فالمعرفي من أكثر المصطلحات خلافية . وفي الخطاب الفلسفي العربي ، يكون مصطلح «معرفي» عادةً ترجمة لكلمة «Epistemology» المشتقة من الكلمتين اليونانيتين «Episteme» بمعنى «معرفة» و«Logus» بمعنى «علم» بمعنى «دراسة» أو «نظرية» . والإبستمولوجيا هي علم دراسة ما نزعم أنه معرفة ، إما عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي (الإنساني) ، وهو علم يدرس (بشكل نقدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية ؛ بهدف بيان أصلها وحدودها ، ومدى شموليتها ، وقيمتها الموضوعية ، ومناهجها ، وصحتها . والإبستمولوجيا في اللغة الإنجليزية : هي بشكل عام نظرية المعرفة (التي تتناول العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف) ، أما في اللغة الفرنسية ، فهي تعني أساساً نظرية العلوم أو فلسفة العلوم وتاريخها . وقد سبب اختلاف المعنى بين المعجمين الإنجليزي والفرنسي اختلاطاً كبيراً في اللغة العربية ، إذ يتخذ كل مؤلف على حدة من معجم غربي مُعين دون غيره مرجعيته ، فتظهر الكلمة في اللغة العربية بمدلولين مختلفين . وسوف نحاول أن نصل إلى تعريف يتجاوز إلى حد ما الاختلاط الدلالي .

وفي تصورّنا ، فإن الكلمة "المعرفي" بمعناها العريض تعني «الكلي والنهائي» ، و«الكلي» مقابل «الجزئي» هو ما يُنسب إلى الكل ، و«الكل» في اللغة اسم لمجموع أجزاء الشيء ، وكلمة «كلي» تفيد الشمول والعموم ، وهي لا تعني الكليات بالمعنى الفلسفي ، أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس ، بل تُدرك بالعقل والمنطق وحسب . وإنما تشمل كلمة "كلّي" كل شيء في جوانبه كافة ؛ ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع ، أما كلمة «نهائي» فهي كلمة منسوبة إلى «نهاية» ، ونهاية

الشيء غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء، فالنهائي يحوي في طياته الغائي.

وعادة ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي بل الحضاري. وهذا المعنى، رغم جدته، مُتضمن في كثير من تعريفات كلمة «إبستمولوجيا». والإبستمولوجيا، بالمعنى الضيق للكلمة، تتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها، وإمكانية تحققها، ومصداقيتها، وكيفية التعبير عنها، ولكنها تعني أيضاً المسلمات الكامنة وراء المعرفة. وهذا المجال الأخير ينقلنا من المعنى الضيق إلى المعنى الواسع. فالإبستمولوجيا تعني أيضاً توضيح المقولات القبلية في الفكر الإنساني، ولذا يذهب البعض إلى أن الميتافيزيقا تنقسم إلى: أنطولوجيا وإبستمولوجيا، وأن كل رؤية للعالم Worldview تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي أنطولوجيا وإبستمولوجيا). كما يرى البعض أن الإبستمولوجيا تعني «رؤية العالم».

ولتوضيح مفهوم الإبستمولوجيا بالمعنى العريض للكلمة، سنضرب أمثلة ببعض الإشكاليات والقضايا التي وصفت بأنها «إبستمولوجية»:

١. تورد بعض المعاجم المسألة التالية باعتبارها مسألة إبستمولوجية: ما الفرق بين هذه المفاهيم: العقيدة - الإيمان - الرأي - الخيال - التفكير - الفكرة - المعرفة - الحقيقة - الواقع - الخطأ - الإمكانية - اليقين؟

٢. تحاول الإبستمولوجيا (حسب أحد التعريفات) أن توضح الفرق بين الثنائيات المتعارضة التالية: المعرفة الذهنية مقابل المعرفة غير الذهنية، التبرير مقابل الوصف، القبلية مقابل البعدية، الضروري مقابل العرضي، التحليلي مقابل التركيبي، العارف مقابل المعروف، المدرك مقابل غير المدرك، المعرفة المادية مقابل المعرفة الحدسية، الحقيقي مقابل الوهمي، الكلي مقابل الجزئي، اليقين مقابل الشك.

٣. من القضايا الأساسية التي وُصفت بأنها «معرفية» قضية التناقض الأساسي في الحضارة الغربية الحديثة بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية.

٤ . من القضايا الأخرى الأساسية في الحضارة الغربية التي وُصفت بأنها «إبستمولوجية» فكرة الجوهر وفكرة الكل . وهما في رأي البعض فكرتان مرتبطتان تمام الارتباط . فالجوهر هو الدعامة الأساسية والثابتة لكل الظواهر ، وهو الناحية الأولية والكلية في الشيء . وتعتمد الظواهر على الجوهر لوجودها ولا يعتمد هو على أي شيء آخر لوجوده . ومن ثم ، فإن الجوهر هو الحقيقي ، وما عداه فهو وهم . والجوهر هو الباطن والوهم هو الظاهر . ولا يمكن لشيء أن يوجد دون جوهر ، وبدونه لا يمكن أن يكون على ما هو عليه . والإيمان بفكرة الجوهر يعني الإيمان بأن ثمة ثباتاً في الواقع وأن هناك كليات ثابتة وراء الجزئيات المتغيرة . ومن ثم لا يؤمن العدميون السفسطائيون ودعاة "ما بعد الحداثة" بوجود «جوهر» ، فكل شيء متغير وعرضي .

٥ . قضية الحقيقة هي الأخرى من القضايا التي توصف بأنها «إبستمولوجية» : ما معيار الحقيقة؟ وقد كان الفكر الغربي حتى عصر النهضة يؤمن بنظرية التقابل ، وبأن الحقيقي هو الشيء الذي له ما يناظره في الواقع . ثم بدأت هذه النظرية في الانحسار تدريجياً لتحل محلها نظرية التماسك ، فالحقيقي هو الشيء المتماسك (بشكل عضوي) المتسق مع ذاته . وأخيراً هناك النظرية البرجماتية ، وهي ترفض كلاً من نظريتي التقابل والتماسك ، وترى أن الحقيقي هو ما ينجح ؛ أي أن المنظور الوحيد هو دائماً منظور إجرائي . وقضية الحقيقة ليست مقصورة على الحقل المعرفي ، وإنما تناقش أيضاً على مستوى علم الأخلاق ، وعلم الجمال ، وعلى المستوى الأنطولوجي ، بل على مستوى تاريخ الأفكار ، وتاريخ الحضارة ، وفلسفة التاريخ .

وتبين الأمثلة السابقة أن كلمة «إبستمولوجي» قد يكون لها معنى ضيق مع أنها ذات معنى واسع وعريض ، وليس هناك ما يلزمنا بأن نأخذ بالتعريف الضيق دون التعريف العريض . وهنا تنشأ مشكلة ، وهي أن التعريف العريض يتداخل مع الميتافيزيقا ، فالأسئلة الكلية والنهائية هي ذاتها الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا ، ولذا كان من الأجدى أن نتحدث عن الميتافيزيقا . ولكن هذه الكلمة (الميتافيزيقا) فقدت

مكانتها تماماً في اللغة العربية وفي اللغات الأوروبية. سواء بين المتخصصين أو بين العامة، وأصبحت مرتبطة في العقول بالخزعبلات والخرافات، ولذا سنحتفظ بكلمة «معرفيّة» ونسقط مرجعيتها المعجمية الإنجليزية (نظرية المعرفة)، أو الفرنسية (فلسفة العلوم)، ونرجع بالكلمة إلى المعجم العربي حيث تعرف المعرفة بأنها «إدراك الشيء على حقيقته» (عرف الشيء: أدركه بعلمه). وحيث إننا نرى أن إدراك الشيء على حقيقته يعني ضرورة التجريد للوصول إلى المعنى الكلي أو إلى النموذج الكامن، فإن عبارة مثل «المستوى المعرفي» تعني المستوى الذي يتم فيه إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما، ويتم ذلك من خلال عملية تجريدية تزيح جانباً التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة، وتبقى السمات الأصلية الجوهرية للشيء، والتي تشكل في واقع الأمر إجابة النص أو الظاهرة على الأسئلة الكلية والنهائية.

والأسئلة الكبرى أو الكلية أو النهائية هي أسئلة عمّا يسمى في النقد الأدبي الغربي الموضوعات الكبرى (Major Themes) في حياة الإنسان، وهي أسئلة تدور حول الإنسان والإله والطبيعة. ولكن هذه المحاور الثلاثة مترابطة إلى درجة أنه يمكن من خلال التعمق في دراسة عنصر واحد الوصول إلى العنصرين الآخرين.

ويمكن تلخيص كل هذه الموضوعات الأساسية في ثلاثة محاور أساسية (مع التركيز على الإنسان):

١. علاقة الإنسان بالطبيعة (المادة)، وأيهما يسبق الآخر: هل الإنسان جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة (المادة)، أم هو جزء يتجزأ منها وله استقلاله النسبي عنها؟ هل الإنسان وجود طبيعي (مادي محض) أم أنه يمتاز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة (المادة)؟ هل يتسم الكون بالثنائية أم تسود فيه الواحدية؟ هل الإنسان سابق للطبيعة (المادة)، متجاوز لها؟ أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له؟

٢. الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة، حركة متطورة نحو

درجات عُليا من النمو والتقدم، أم حركة خاضعة تماماً للمصادفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، وما القوة المحركة له التي تمنحه هدفه وتماسكه وتضفي عليه المعنى؟ هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

٣. مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساساً؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي أم من أسلافه أم من جسده أم من الطبيعة (المادة) أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

وهذه أسئلة مجردة عميقة. وحياة الإنسان، مهما كانت عادية أو تافهة، هي محاولة للإجابة عنها، وحتى محاولة التهرب منها ورفضها يشكل إجابة، فحينما يقول امرؤ القيس: «لا صحو اليوم ولا سكر غداً... اليوم خمر وغداً أمر» فهو في هروبه هذا قد أجاب على الأسئلة الكلية والنهائية. ولذا، فهي تتجلى في فكر الإنسان الواعي وغير الواعي، وفي أعماله ذات الدلالة العميقة وفي أفعاله التي تبدو تافهة وغير ذات دلالة على الإطلاق.

والمستوى السياسي في التحليل يتوجه لأسئلة سياسية، كما أن المستوى الاقتصادي يتوجه لأسئلة اقتصادية، ويحاول أن يجيب عنها بطريقة سياسية واقتصادية "محايدة"، لا تصل إلى الأسئلة الكلية النهائية. فمثلاً يمكن لأحد علماء السياسة أن يقول: "الأزمة السياسية لهذا المجتمع هي في جوهرها أزمة اقتصادية، ويمكن حلها عن طريق رفع مستوى المعيشة والتنمية السريعة"، فهو يرى أن الأزمة السياسية تضرب بجذورها في الوجود الاقتصادي للإنسان، ويتأتى حلها عن طريق آليات اقتصادية. وقد يتصور هذا العالم السياسي أنه لم يتوجه لأية أسئلة كلية أو نهائية مثل تكوين الإنسان والهدف من وجوده ومعياريته، ولكن التحليل المعرفي المتعمق يمكنه أن يكشف أن إجابته تفترض إجابة اقتصادية (مادية) عن هذه الأسئلة الكلية والنهائية، فالإنسان هو جسد ومادة وحسب، احتياجاته ودوافعه ومعياريته اقتصادية، ومن ثم فإنه حين لا يحقق ذاته اقتصادياً تنشأ الأزمة في المجتمع، ويمكن حلها عن طريق إشباع الرغبات والدوافع الاقتصادية، وإن كانت هناك دوافع غير اقتصادية فلا شك في أنها ثانوية وهامشية، ولذا فإن حل أزمة

المجتمع لا يتوجه لها، كما أن عملية رصد المجتمع تستبعدها، ومن ثم فإن هناك بعداً معرفياً كلياً ونهائياً في أي خطاب تحليلي مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية والمباشرة.

بعد هذا التعريف المبدئي لما هو «معرفي» يمكننا أن نحاول استبعاد بعض النشاطات باعتبارها نشاطات «غير معرفية»، وكونها «غير معرفية» لا يعني بالضرورة أنها «غير مهمة»، وإنما يعني أنها تتعامل مع الواقع من خلال مستوى محدد قد يكون سياسياً أو اقتصادياً ولكنه مع أهميته ظل بعيداً عن البعد الكلي والنهائي المجرد (رغم أنه له بعده الكلي والنهائي بالضرورة، كما أسلفنا).

١. يمكن القول إنّ النشاط الخيري (بناء مسجد - مستشفى للفقراء... إلخ) نشاط مهم وحيوي وخيّر ولا شك ولكنه مع هذا ليس بنشاط معرفي.

٢. أي نشاط دعوي (الدعوة للإسلام والأخلاق الحميدة - الحض على التقوى - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليس بنشاط معرفي.

٣. الانخراط في الحركات السياسية (الإسلامية أو غير الإسلامية).

٤. تحفيظ النشء القرآن.

٥. تفسير القرآن لغوياً دون التعرض للثوابت الكلية والنهائية.

كل هذه ولا شك نشاطات إسلامية إنسانية طيبة، ولكنها لا تضيف إلى المعرفة، فهي لا تشكل نشاطاً فكرياً أو نظرياً (وهي، بالمناسبة، لا تدعي لنفسها ذلك)، وهناك نشاطات إسلامية يصنفها بعضهم على أنها نشاطات معرفية، وتدعي هي ذلك لنفسها، ولكنها في واقع الأمر، ليست معرفية بالمعنى الذي طرحناه، فهي في عالم الجزئي والمباشر والمتعين، بعيدة عن الكلي والنهائي والمجرد، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

أ) هناك من يرى أنه يمكن أن نستورد العلوم الإنسانية والطبيعية الغربية ونضعها داخل إطار إسلامي عادة ما يأخذ شكل إضافة آية في المقدمة وفي الخاتمة وإضافة بعض الآيات في المتن فتصبح المادة المستوردة بذلك "إسلامية"، فكتب الأحياء مثلاً يجب أن تبدأ بآية ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ وتبدأ كل

الدروس بالبسملة وهكذا. وعملية الاستيراد هذه لم تصل إلى مستوى الكلي والنهائي والمجرد، وإنما بقيت على مستوى النص المستورد وبعض المبادئ الإسلامية الأخلاقية.

ب) قريب من هذا من يرى أن "تنقية" العلوم الاجتماعية الغربية من الشوائب هو نشاط معرفي، وبناءً عليه يمكن استيراد نظريات علم النفس مع استبعاد نظريات فرويد في الجنس، ويمكن أن نستورد نظريات الإدارة شريطة أن نستبعد أي حديث عن «الطبيعة» أو «المصادفة». وعملية "التنقية" هذه عملية سطحية لأنها لا تصل بحال إلى النماذج المعرفية، الكلية والنهائية.

ج) هناك من يرى أن من النشاطات المعرفية التوفيق بين العلم والدين، وما يسمى الملاءمة والمقابلات، كأن يبحث العالم عن مفهوم علمي ثم يذهب إلى القرآن والسنة ينقب فيهما عسى أن يعثر على مفهوم مماثل، ويعلن أن هذا المفهوم العلمي أو ذاك إنما هو في واقع الأمر مفهوم إسلامي (الذرة موجودة في القرآن، وهكذا)، يتم هذا دون بحث في الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية ودون التعرض لثوابت العلم الكلية والنهائية.

د) وهناك من يتصور أن رصد إسهامات العلماء المسلمين وممارساتهم هي نشاط معرفي، وهي ولا شك نشاط محمود، ولكنه نشاط تاريخي بالدرجة الأولى، إن لم يحاول أن يبين كيف أن هذه الإسهامات والممارسات تعبر عن الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية.

هـ) لا يختلف عن هذا كثيراً من يكرس جُلّ نشاطه لإثبات أن المسلمين قد سبقوا الغربيين في كذا وكذا ويؤكد فضل المسلمين عليهم، دون أن يبين الاختلافات (أو نقط التشابه) الجوهرية بين الفريقين، أي دون أن يتناول موضوعه على المستوى الكلي والنهائي الذي أشرنا إليه.

وغني عن القول إن كل هذه النشاطات الفكرية التي أسلفنا الإشارة إليها تتفاوت في جودتها ورداءتها وعمقها وسطحيتها بتفاوت القائمين بها؛ إلا أنها تشترك في سمة أساسية هي أنها تفتقد إلى إسلامية الرؤية المتكاملة (النموذج المعرفي)؛ إذ إنها تنتمي إلى السطح أو إلى الجزء دون الكل، فالكل الذي يتم

استيراده أو دراسته يظل مضبوطاً بنماذج دخيلة، وبثوابت كلية ونهائية (مستمدة عادة من النموذج المعرفي العلماني الشامل). ولنضرب مثلاً مثيراً على ذلك. قد يقوم أحد الفقهاء بتفسير القرآن ويبذل قصارى جهده في "التوفيق" بينه وبين العلم، ويظن أنه قد قدم بذلك خدمة "معرفية" للإسلام، ولكنه يستخدم (عادة دون أن يعي) نموذجاً كامناً فعالاً، يتضمن إجابات علمانية شاملة على الأسئلة الكلية والنهائية مثل الالتزام بالعلم، المنفصل عن القيمة، كقيمة حاكمة، ومن ثم الالتزام بحاكمية العقل والعلم ومرجعيتهما، وهذا أمر مختلف عن القيمة الحاكمة الإسلامية، التي تؤكد أهمية عقل الإنسان ومركزيته في العملية المعرفية، ولكنها تؤكد أيضاً محدوديته، كما تؤكد أسبقية القيم الأخلاقية والإنسانية على العلم الطبيعي.

ولنضرب مثلاً آخر على التناول غير المعرفي لهذا المفكر التربوي الإسلامي الذي يقدم مشروعاً لإصلاح التعليم؛ ولإنجاز ذلك يقترح إطالة الفسحة التي يأخذها التلاميذ حتى يتسنى لهم أداء صلاة الظهر في المدرسة في موعدها، كما يقترح إيقاف الدراسة كلما حان موعد إقامة الصلاة، وهذه مطالب في غاية النبل ولكنها لا علاقة لها بالمستوى المعرفي (الكلي والنهائي)، إذ يظل السؤال المطروح هو: ماذا عن مضمون الدراسة قبل الصلاة وبعدها؟ ماذا عن منهج الدراسة ككل، ومجموعة النماذج والقيم الحاكمة الكامنة فيها؟ وبعد أن يؤدي الطلبة الصلاة، هل سيذهبون إلى أستاذ يحدثهم عن حتمية تقدم العلوم، ويبين لهم أن العلم قد حقق هذا التقدم؛ لأنه نشاط محايد مجرد من الأخلاق ينظر إلى العالم باعتباره كماً محضاً، أم أنه سيستخدم نموذجاً إسلامياً؟

أما مثلنا الثالث فهو هذا المفكر الاقتصادي المسلم الذي يبذل جل وقته لإثبات أن الربا حلال، أو يحاول أن يخرج بتوليفة إسلامية تجعل من الممكن إنشاء نظام مصرفي إسلامي داخل منظومة اقتصادية جاهزة، أتت من الغرب، مبنية على التنافس والصراع ورؤية العالم بشكل دارويني، باعتباره غابة كاملة لا تراحم فيها. وقد يطرح هذا المفكر شعار "زيادة الانتاج" كمثل أعلى، دون أن يتحدث عن

الضوابط الأخلاقية للإنتاج، والقيم السابقة للإنتاج، والهدف من الإنتاج، ففي المنظور الإسلامي إنتاج السلع لا يمكن أن يكون قيمة في ذاته. مثل هذا المفكر لم يقدم معرفة إسلامية جديدة لأنه لم يقم بالتجريد، واكتفى باستيراد الأفكار الجاهزة والمحكومة بنماذج أخرى من الخارج، أي خارج المنظومة الإسلامية، ولم يتعامل مع الثوابت الكلية والنهائية، ولم يخضع القيم الحاكمة في النموذج الاقتصادي العلماني الشامل للتحليل والنقد، ولم يتساءل عن قيم مثل المنفعة وزيادة الاستهلاك، ومدى جدواها ومدى إسهامها في تحقيق جوهر الإنسان.

ولنضرب بعض الأمثلة الطريفة الأخرى على المحاولات الطيبة لتبني بعض جوانب السلوك الإسلامي دون الالتزام بالثوابت الكلية والنهائية، انظر على سبيل المثال: الشخص الذي يقصر جلبابه ويبني مسجداً في غاية البساطة (حسب التعاليم الإسلامية) ومع هذا يركب أفخر السيارات، ويعيش في أكثر المنازل رفاهية تحت شعار أن هذا "حلال"، دون أن يدرك أنه قد سقط في النموذج المعرفي الاستهلاكي، وكأن الهدف من وجود الإنسان في الكون ليس التراحم وإقامة العدل في الأرض وإنما الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك. أذكر مرة أنني كنت أجلس مع بعض الأصدقاء المسلمين وخانت ساعة المصارعة الحرة في التليفزيون، والتي أحس بالاشمئزاز منها لدرجة أن معدتي تصاب بالغثيان. وبدلاً من أن أطلب من الأصدقاء أن يغلقوا التليفزيون حاولت أن أكون كيّساً معهم، فسألتهم: لو كان الرسول ﷺ معنا، أكان سيوافق على هذه المصارعة الحرة. فسارع الإخوة بالنفي، وحينما سألتهم عن السبب: قالوا لأن المصارعين لا يرتدون "سروالاً شرعياً". وهكذا فاتتهم بنية الصراع الدارويني التي حولت المتصارعين إلى كتلتين من اللحم المتصادمتين، أي أن البعد المعرفي، الكلي والنهائي، لم يسترع انتباههم على الإطلاق.

وأذكر أنني حضرت مؤتمراً طبياً "إسلامياً" وكانت القضية الأساسية التي يتناولها المؤتمر هي: هل الصابون المصنوع من دهن الخنزير حلال أم حرام؟ وفاتهم أن يتساءلوا عن حكمة التدخل الجرحي (الإمبريالي) دون اكتراث بالإنسان، ودون

أن يتساءلوا عن دور علم النفس في عمليات العلاج الطبية. كما أذكر أنني حضرت مؤتمراً آخر عن إدارة الأعمال، وكان يوجد بعض رجال الأعمال الصينيين الذين كانوا يدافعون عن التجارة والخصخصة، فأشاروا إلى أن العمل Business حلال، بل إلى أن السيدة خديجة -رضي الله عنها- زوجة الرسول ﷺ كانت امرأة أعمال (Businesswoman)، وهذا مثل جيد على التحليل السطحي الذي يحل محل التحليل المعرفي وينتهي إلى نتائج مضللة. فالتجارة التي كان يقوم بها الرسول ﷺ (وزجه خديجة) كانت محكومة بمنظومة قيمية تسبق عملية الاتجار والمساومة والربح والخسارة. ولذا كانت الأمانة مسألة أساسية لابد أن تتوافر في "التاجر". أما تجارة عالم الخصخصة فهي تجارة لا يحكمها سوى قوانين العرض والطلب والصراع الدارويني.

ولأضرب مثلاً أخيراً على التحليل السطحي في مقابل التحليل المعرفي. عُرفت الحداثة (والتحديث) بأنها نقل العلم والتكنولوجيا، ولم يتحدث أحد عن القيمة. والحداثة بهذا الشكل لا يمكن لأحد أن يقف ضدها، فمن يمكن أن يقف ضد العلم والكنولوجيا؟ ولكن لو عُرِّفت الحداثة بأنها "نقل العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة" فإن القضية تصبح مختلفة تماماً، ولتمّت مناقشة الموضوع على مستوى معرفي، ولأصبح الناس ومن ثمَّ مدركين للأبعاد الحقيقية للتحديث، ولاتخذوا قرارهم بشأنه وهم على بينة من أمرهم، وربما لأمكنهم الحديث عن "نقل العلم والتكنولوجيا دون التخلي عن القيمة".

إن محاولات النظر في الواقع، دون إدراك البُعد المعرفي يخلق الوهم بأننا ننتج معرفة إسلامية، ومن ثمّ فنحن نضيع فرصة تاريخية نادرة، فإدراك البُعد المعرفي الإسلامي قد ظهر مع تآكل النموذج المعرفي في الغرب وبسبب عجزه، ومع تزايد إحساس الأمة، بمفكريها وجماهيرها، بأنه لابد أن نأتي ببديل من داخل منظومتنا الإسلامية. أما التناول السطحي الذي يملأ الفراغ ويريح النفوس ويبدد الطاقة الإبداعية، فإنه إنما يخلق شعوراً زائفاً بالطمأنينة.

وهذه الرؤية السطحية التي تكتفي بالسياسي والاقتصادي، وتستبعد المعرفي (الكلي والنهائي)، هي في تصورنا من ميراث الفكر المعرفي الاستناري، الذي يرى

أن هناك إنساناً طبيعياً (مادياً)، خاضعاً للقوانين الطبيعية (المادية العامة)، هذا الإنسان العام يكتسب الحضارة، ويكتسب الخصوصية الثقافية من خلال "إضافة" بعض الأفكار الثقافية له. فالثقافة شيء برّاني يضاف إليه (نموذج تراكمي) وليست شيئاً جوانياً مرتبطاً بجوهره وكينونته (نموذج توليدي). وعادة ما يترجم هذا الإنسان الطبيعي (المادي) نفسه إلى الإنسان الاقتصادي (الذي تتعامل معه النظريات النفسية المادية بكفاءة منقطعة النظير). وجوهر هذا الإنسان اقتصادي أو جسماني، أما إنسانيته المتفردة فشيء جديد يضاف إليه ويكتسبه (ويمكن أن يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى ماديته الاقتصادية أو الجسمانية). وأصحاب نموذج التوفيق أو التنقية والاستيراد يتبنون نموذجاً تراكمياً، ويفترضون هذا الإنسان الطبيعي (المادي) نقطة بدء، على أن "تضاف" له المعرفة الإسلامية أو الأبعاد الإسلامية.

وقبل أن ننتقل إلى موضوعنا الأساسي، أهمية الدرس المعرفي، هناك قضية لابد أن نتوجه إليها وهي: المسلمون الطيبون الذين يستنكرون فكرة توليد معرفة إسلامية من أساسها، وحجتهم في هذا أن كل ما قد يحتاجه المسلم من فكر أو معرفة موجود بشكل جاهز في كتاب الله الذي يحوي كل المعرفة، وصالح لكل زمان ومكان، بل إنهم يذهبون إلى أنه لا يوجد أصلاً ما يُسمى «معرفة إسلامية» وإنما يوجد «عقيدة إسلامية» وحسب، إن تمسك بها المسلم صلح حاله وصلح حال الأمة واستقرت الأمور في مواقعها. ومثل هذه الرؤية الطيبة تتجاهل حقيقة أساسية في عصرنا الحديث، وهي أن التطور التلقائي أصبح مستحيلاً بسبب وجود الإمبريالية الغربية، وأجهزة المخابرات الخاصة بها، وأجهزة الإعلام التي تحدد توقعات البشر، وتخلّق أحلامهم بمقاييس تم إعدادها بعناية شديدة في هوليود وفي أروقة المخابرات الأمريكية وغيرها، ومن ثم فالمسلم الطيب، الذي يقيم تعاليم دينه بحرص شديد ويذهب إلى القرآن والسنة بشكل مباشر، قد لا يدرك أن النماذج المعرفية العلمانية قد غزت وجدانه ووجدان أسرته، وأن هذه النماذج قد تشكل إدراكه حتى للقرآن والسنة.

هذا من الناحية السياسية والجغرافية (الجيوبوليتيكية)، أما من الناحية المعرفية فإن هؤلاء يصدرون عن تصور أن علاقة القرآن بالواقع علاقة مباشرة، وأن ثمة

تطابقاً أو ترادفاً بين القرآن والواقع، وبين المطلق (الإلهي) والنسبي (البشري)، ومن ثم فهم ينكرون وجود مسافة تفصل الواحد عن الآخر، وافتراض تطابق القرآن بالواقع ينطوي على إيمان بأن الواقع بأسره مكون من كليات، وأنه إن وجدت فيه جزئيات فهي ملتحمة تماماً مع هذه الكليات، أي أن القرآن كل عضوي متماسك صلب، وأن الواقع الطبيعي لا يختلف عنه كثيراً، وفي هذا، في تصوري، سقوط في الواحدية المادية التي ترى أن الواقع كُلٌ عضوي خاضع للسببية البسيطة الصلبة، ولذا نجد أن ثمة اتجاهاً كامناً نحو خلع القداسة على التفسيرات البشرية من جراء اتحاد الكليات بالجزئيات، وهذا الاتجاه لا يختلف كثيراً عن اتجاه الباطنيين الذين يخلعون القداسة على كل الظواهر الزمنية بسبب الحلول الإلهي فيها، والمفارقة الكبرى أن هذه الرؤية لا تختلف كثيراً عن الرؤية العلمانية الشاملة التي ترى أن العالم مكون من جزئيات وأن الكليات مستقرة في هذه الجزئيات فالمطلق حالٌّ في المادة؛ أي حال في النسبي، ولذا فهؤلاء العلمانيون ينكرون وجود أية مسافة تفصل بين القانون العام والظاهرة الخاصة؛ إذ إن القانون العام يغطي كل جوانب الظاهرة الخاصة ولا توجد مسافة أو مسافات، وبالتالي تصبح كل الأمور متساوية وكل الأمور نسبية. وقد أدى الافتراض السابق (تطابق القرآن والواقع) إلى إغلاق باب الاجتهاد تماماً ورفض تجريد أي شيء من القرآن والسنة. ومن هنا التمسّك بالتفسير الجزئي والتصدي لكل جهد معرفي.

إن المعرفة في جوهرها هي تجريد نموذج من النص المقدس (الكلي) يساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه. والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي وهي الدعوة الإلهية للاجتهاد. بدلاً من هذا يتصور القائلون بتطابق القرآن والواقع أن المعرفة هي التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة دون إعمال فكر. وثمة نزعة رجعية كامنة في هذا الموقف؛ إذ إنه يجعل الواقع باعتباره إحدى النقط المرجعية، فهو مرادف للقرآن، بدلاً من أن يكون العقل المسلم عقلاً مجتهداً، يحاكم الواقع والمعطى الجزئي من منظور الكلي القرآني.

وهذا الموقف الحرفي، الذي يؤدي إلى رفض الاجتهاد، ورفض إعمال العقل، ورفض التجريد من أجل الوصول إلى الكليات الكامنة قد شجع بعض المواقف الفقهية التي اكتفت في كثير من الأحيان بإصدار الأحكام التي تناسب المواقف المختلفة، ولم يتأمل أصحابها في القرآن والسنة ثم في التراث الفقهي ككل؛ لترتيب هذه الأحكام ترتيباً هرمياً ليستخلصوا منهما نموذجاً، يمكن توليد الأحكام منه وتحديد معنى المفردات المختلفة من خلاله. ويبدو أن هذه سمة عامة في الحضارة العربية الإسلامية، ولعل هذا يعود إلى أنها حضارة أنتجت تراثاً حضارياً ثرياً، ولكنها أجهضت عن طريق الضربة التترية ثم الصليبية فتشرنقت دفاعاً عن الذات، ولم تتأمل في تراثها ولم تستخرج منه النماذج المعرفية الخاصة بها. ولذا ظلت الأحكام أحكاماً جزئية (رغم وجود الإطار الكامل كامناً فيها)، وظلت المصطلحات مصطلحات متفرقة لم يتم الربط بينها، وظلت المقولات التحليلية غير واضحة ولا تتمتع بقدر من التجريد يزيد من مقدرتها التفسيرية ويجعلها قابلة للتشغيل، كما أن عمليات التغريب والعلمنة جعلت الكثيرين يفزعون ويطالبون بالتمسك بكتاب الله وعدم الابتعاد عنه، وهم يتصورون أن التمسك يعني الارتباط بحرفية النص والاقتراب الشديد منه، وأن عملية التجريد هي في جوهرها عملية ابتعاد وتأويل، وقد عطل كل هذا الانطلاقة المعرفية الاجتهادية المطلوبة في كل عصر.

ونحن نذهب إلى أن القرآن هو نص يتصف بالرحابة والسّعة للأسباب التالية:

أ) القرآن هو النص المقدس المليء بالمعاني الذي يتعامل مع الكليات تاركاً لنا جزئيات الواقع. ووجود هذه المسافة بين الكليات والجزئيات هي التي تشكل مجال تفاعل الإنسان المخلوق مع خالقه، فهي بالتالي مجال حريته ومسؤوليته.

ب) العقل الإنساني عاجز عن الإحاطة بكل معاني القرآن دفعة واحدة أو حتى على دفعات، ولذا فثمة مسافات نتيجة هذا العجز. ويجب أن نتذكر دائماً أن القرآن مطلق، هو كلام الله، وأن العقل محدود ونسبي، ولابد أن يعجز العقل النسبي المتناهي عن الإحاطة بالمطلق اللامتناهي.

وهذه الخاصية تجعل القرآن ذا مقدرة توليدية لا متناهية، تولد معارف صالحة لكل زمان ومكان، دون أن تسقط في النسبية؛ إذ تظل المطلقات الكلية هي التي تشكل إطار المعرفة المتجددة المولدة من النص.

بعد أن استبعدنا بعض المحاولات السطحية أو الجزئية أو المعادية للاجتهاد، يمكننا أن **نُعَرِّف الآن النشاط المعرفي الإسلامي. وهو في تصورنا التوصل إلى مقولات تحليلية تستند إلى النموذج الإسلامي، وذات مقدرة تفسيرية عالية**. هذه المقولات على علاقة ولا شك بالمنظومة الأخلاقية الإسلامية ولكنها علاقة غير مباشرة، فالنشاط الدعوي، كما أسلفنا، ليس نشاطاً معرفياً؛ فهو نشاط أخلاقي، ولكنه مع هذا يستند إلى أرضية معرفية (غير واعية)، فالداعية يدرك منطلقاته (نموذجه المعرفي والإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية)، ومنطلقات الآخر (إجابة نموذجه على الأسئلة الكلية). فلابد أن يعرف الداعية المسلم رؤية الآخر للإله وللأرض وللذات، وكيف يدرك الزمان والآخرة، وكيف يرى الدوافع الإنسانية والأخلاقية، وعليه أيضاً أن يعرف كيف يمكنه أن يقنع الآخر بإحلال الإجابات الإسلامية على الأسئلة الكلية والنهائية محل ما يؤمن به، وما تم هنا هو عملية مركبة، بدأت بدراسة القرآن والسنة والتفسيرات المختلفة، وتم تجريد نموذج إسلامي منه يتضمن القيم الحاكمة الإسلامية (الإجابة على الأسئلة الكلية والنهائية، ومقولات تحليلية ذات مقدرة تفسيرية)، ثم تمّت دراسة نصوص الآخر المقدسة ودوافعه، وتم التوصل إلى النموذج المعرفي الذي يتحكم في سلوكه ويفسر واقعه، ثم استخدم النموذج الإسلامي لتفكيك هذا الواقع ولاكتشاف نقائضه ومواطن الضعف فيه، ثم قدمت إجابات إسلامية على الأسئلة الكلية والنهائية تسد هذا النقص وتطرح أمام المدعو رؤية أكثر إنسانية وتركيباً، فعملية الدعوة هي انتقال من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص، ومن الجزء إلى الكل ومن الكل إلى الجزء.

ولنأخذ مثلاً آخر وهو بناء مسجد لإقامة الصلاة، هذا فعل خير، وقرار إقامته هو فعل أخلاقي، وقرار تجميله هو رؤية جمالية، وقرار استخدامه ركيزة سياسية هو فعل سياسي، ولكن حينما نحلل البنية المعمارية للمسجد، فإننا نكون قد وصلنا إلى

عالم النماذج والتجريد، في إطار القيم الحاكمة والإجابة على الأسئلة الكلية. فالإله، حسب الرؤية الإسلامية، هو المركز غير المنظور للكون يمنحه التماسك، دون أن يحل فيه، على عكس مفهوم الإله في المسيحية حيث يتجسد الإله. ينعكس هذان التصوران في معمار الكنيسة في مقابل معمار المسجد. فالأيقونة، رمز التجسد في المسيحية، هي أيضاً المركز في الكنيسة، ولذا حينما يدخل إنسان كاتدرائية يجد ممراً طويلاً يؤدي إلى هيكل الكنيسة حيث توجد الأيقونة أو تمثال العذراء والمسيح الذي يصبح مركز الرؤية. أما في المسجد فعادة يكون الاتجاه نحو التشتيت وعدم التركيز على مركز، وحينما نصل إلى المحراب نجده بسيطاً في الزخرفة أو زخرفته هندسية، حتى تتشتت الرؤية، ولا يسقط الرائي في أي تجسد، وإنما يفكر في المركز غير المنظور، الذي لا تحده حدود، وما تم هنا هو عملية معرفية مزدوجة تشبه تلك التي تمت في أثناء عملية الدعوة؛ أي تجريد نموذج الآخر وتجريد النموذج الإسلامي، ثم مقارنة الواحد بالآخر لفهم كليهما، ولفهم إجابتهما على أحد الأسئلة الكلية والنهائية (ما علاقة الإله بالكون؟ وما مصدر التماسك؟).

ويمكن أن نطبق المنهج نفسه على تحليل الصور المجازية في الحضارة العلمانية الشاملة (أي الحضارة الغربية الحديثة). فصورة مجازية مثل: "العالم كالساعة" التي طرحها نيوتن هي صورة ملائمة تماماً للنزعة الربوبية: إله يخلق العالم ويضبطه وكأنه ساعة، ثم يتركه ليدور من تلقاء نفسه دون تدخل إلهي. ومن ثم يكفي دراسة سنن الكون، ويمكن استبعاد الوحي تماماً، فمركز الكون كامن (أو حالٌ) فيه. ولنأخذ أيضاً الصورة المجازية الأساسية في المنظومة العلمانية الشاملة صور "بروميثوس" الذي سرق النار من كبير الآلهة وأعطاها للبشر لكي تبدأ الحضارة البشرية، هي صورة تفترض الصراع بين كل الكائنات، وتفترض وجود الصراع بين الخالق والمخلوق، على عكس التصور الإسلامي الذي يرى أن الله عزوجل قد علم آدم الأسماء كلها. والصراع يفترض أن الخالق ليس منزهاً عن مخلوقاته وإنما هو مساوٍ لهم، فكأن مركز العالم يوجد داخله.

ويمكن أن نطبق المنهج ذاته على القرآن الكريم، ولنأخذ الآية الكريمة الخاصة بنور الله ﴿الله نور السموات والأرض﴾ وبقلب الإنسان ﴿ثم قست قلوبكم فهي كالحجارة﴾. يمكن أن يركز الشارح على جمال الصورتين أو على مضمونها الأخلاقي، وهنا يكون التناول أخلاقياً أو جمالياً وليس معرفياً، ولكن يمكن رؤيتهما تعبيراً عن بنية الرؤية الإسلامية للإله كمركز غير منظور، وبالتالي سنجد عناصر الصورة المجازية، رغم أنها ليست صوراً مجازية تجسيدية، ومن هنا فإن احتجاج بعض الأصوليين على المجاز باعتباره كذباً أو زيفاً ربما ينم عن عدم فهم له. يلاحظ أن فكرة المركز غير المنظور الذي يمنح العالم التماسك دون أن يحل فيه، تقف على طرف النقيض من المفهوم المادي للمركز، الذي إما أن يوجد في المادة ذاتها، في عالم التحديث والحداثة [واحدية صلبة]، وإمّا ألا يوجد على الإطلاق في عالم ما بعد الحداثة [سيولة كونية].

وإذا أخذنا الحديثين الشريفين، حديث المرأة التي دخلت النار في هرة، لأنها حبستها فلا هي أطعمتها ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض، وحديث الرجل الذي وجد كلباً شديد العطش فنزل البئر وملأ خفه بالماء وسقاه، فشكر الله صنيعه وغفرله، فيمكن القول على مستوى تجريدي بسيط مباشر إنّ الحديثين يوصيان بالرفق بالحيوان (وهذا تفسير وعظي أخلاقي)، ولكن من خلال عملية تجريد متعمقة يصبح الرجل والمرأة فاعلين، ورمز الإنسان الفاعل هو مركز الكون (فالفاعل أعلى من المفعول به). ويصبح الإنسان هو الكائن المستخلف الذي يجب أن يعمر الأرض (وهذه هي الإجابة الإسلامية عن السؤال الكلي النهائي الخاص بعلاقة الإنسان بالطبيعة). ويمكن في هذه الحالة ربط هذين الحديثين بالذبح الشرعي على سبيل المثال. (ويلاحظ أن العملية التجريدية رغم عمقها لم تستمر إلى ما لا نهاية لتصل إلى الثنائيات الرياضية المتعارضة التي تتسم بها كتابات البنيويين، وعملية التجريد تمت في إطار إسلامي).

ويلاحظ أنّه في كل الأمثلة السابقة تمت عملية هي في جوهرها عملية تجريد للنموذج في إطار القيم الحاكمة الإسلامية، (الإجابة التي يقدمها النموذج على

الأسئلة الكلية والنهائية)، واستشفاف الإجابة على الأسئلة الكلية (حركة من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي)، ثم تطبيق هذا النموذج على حالة بعينها (حركة من الكلي إلى الجزئي بحيث يكتسب هذا الجزئي، الذي يشبه إحدى المفردات الموجودة في المعجم خارج أي سياق، معنى إسلامياً محدداً من خلال تحوله من مجرد جزء مستقل إلى جزء من الإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية)، وهذا هو في تصورنا النشاط المعرفي الإسلامي.

ويمكننا الآن أن نتناول موضوعنا الأساسي، وهو أهمية الدرس المعرفي، ويمكن القول إنّ الدرس المعرفي مهم في كل العصور، فكل إنسان، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية تحوي مسلمات كلية ونهائية، وذلك في أثناء أبسط عمليات الإدراك بوعي أو بدون وعي منه، وقد شُبه استخدام النماذج باستخدام قواعد النحو أو قواعد الهندسة، فحينما يتحدث الإنسان لغته، وحينما يبني بيتاً (وبخاصة في المجتمعات التقليدية) فإنه يستخدم قواعد النحو والهندسة دون معرفة سابقة أو واعية بهما، الدرس المعرفي إذن حتمي ومهم، هكذا كان دائماً. ولكن الأمور في العصر الحديث زادت تركيباً، ومن ثم أصبح الدرس المعرفي أكثر أهمية عن ذي قبل بالنسبة لكل أعضاء المجتمع، وخصوصاً الإسلاميين، وذلك لمركب من الأسباب، نورد بعضها فيما يلي:

١. كان النموذج الفقهي (الإسلامي التقليدي) يعيش داخل الحضارة الإسلامية، يعيش مفرداتها الإسلامية، ونحوها الإسلامي، ولذا كان الفقيه القديم يواجه تحديات ويحاول الإجابة على أسئلة تطرح عليه من داخل الحضارة الإسلامية، لا من خارجها. ولكن اختلفت الآية الآن، فنحن نتحرك داخل حيّز غير إسلامي، وداخل تشكيلات حضارية غير إسلامية (بما في ذلك البلدان التي تدعي أنها إسلامية)، وواقعنا ليس من صنعنا، ومن ثم تطرح علينا قضايا وأسئلة جديدة غير إسلامية.

٢. قامت الحضارة الغربية الحديثة (وهي حضارة ذات جاذبية عالية للغاية) باختراقنا واختراق غيرنا، وقد اخترقتنا هذه الحضارة في بداية الأمر على

المستوى السلوكي، ثم اخترقنا على المستوى المفاهيمي، ومستوى النماذج المعرفية، الكلية والنهائية. كما اخترقتنا هذه الحضارة من خلال سلعها الحضارية ذات الجاذبية العالية. وقد ضربنا من قبل بعض الأمثلة، ويمكن أن نضرب مثلين صارخين هما: كارتون توم وجيري وأفلام رعاة البقر. إن درسنا هذه الأفلام بطريقة معرفية، أي من منظور الثوابت الكلية والنهائية، سنجد أنها تسودها قيم عالم دارويني صراعي مدمر، ولكنه مع هذا تم تغليفه بعناية بالغة، بحيث يظهر كما لو كان أحد أشكال التسلية البريئة! ولذا نجد أن أطفالنا يقبلون على هذه الأفلام بل نشجعهم نحن على ذلك، فنحن نظن أنها ليس فيها ما يتنافى مع القيم أو مع الأخلاق الإسلامية، مع أنها في واقع الأمر تتنافى مع الكليات والثوابت النهائية الإسلامية.

٣. تتضاعف المعلومات مرة كل خمسة أعوام (حسب بعض الإحصاءات)، ولا ندري هل يستوعب الإنسان كل هذه المعرفة ويحولها إلى فعل إنساني يزيد من سعادته، أم أن التراكم المعلوماتي يحاصره ويجهض إمكاناته الإنسانية. ويلاحظ أن بعضهم ينادي بضرورة "اللحاق بهم"، وكأن هذا هو المثل الأعلى ومنتهى المراد، والدرس المعرفي سيعلمنا خطورة ثورة المعلومات على العقل البشري، وربما أمكننا توظيفها لصالح الإنسان، بدلاً من أن يوظف الإنسان لصالحها.

٤. ظهرت معلومات جديدة تثير الشك بخصوص بعض القضايا الأخلاقية (الاستنساخ - الأساس الفسيولوجي للشذوذ الجنسي)، ولا يمكن الإجابة على هذه المعلومات إلا من خلال رؤية معرفية إسلامية ثاقبة.

٥. ظهر علم الألسنيات وتطورت آليات تحليل النصوص بشكل مذهل في الأعوام الماضية، ويحاول المستشرقون والمفكرون، ممن لا يؤمنون بالإسلام ويحاولون تحطيمه، أن يفسروا القرآن والحديث بما يتراءى لهم ومن خلال نماذجهم المعرفية، وإن لم نتملك ناصية علم الألسنيات وآليات تحليل النص هذه، اكتسحنا هؤلاء المفسرون دون أن ندري.

٦ . إزداد العالم ضيقاً وانكماشاً بسبب وسائل الاتصال الإلكترونية، كما ظهرت مشاكل ذات طابع "عالمي" مثل تلوث البيئة والإيدز وسباق التسلح، وكل هذه يتطلّب أن نقف على أرضية معرفية إسلامية صلبة.

٧ . أصبح الحوار مسألة حتمية في هذا العالم الصغير. وقد انعكس هذا بطبيعة الحال على حوار الأديان، الذي تزايدت مؤتمراته في الآونة الأخيرة. ولابد أن يشارك فيه المسلمون، ومشاركتهم بدون أرضية معرفية صلبة يشكل خطورة كبيرة على العقل الإسلامي. ولذا يجب التحصن بالنموذج المعرفي الإسلامي.

٨ . شهدت العلوم الإنسانية في الغرب انقطاعاً كاملاً منذ عصر النهضة الغربية. فأصبح كل علم مرجعية ذاته، فالاقتصاد مرجعيته اقتصادية، والسياسة مرجعيتها سياسية . . . إلخ، وهذا يعني في واقع الأمر الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة، أي أن عملية الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة، أي أن عملية الانفصال هذه هي في واقع الأمر علمنة شاملة وتشيءٌ كامل للمعرفة، وفرض للنماذج المادية. وعملية الانقطاع اكتسحت عالمنا الإسلامي أيضاً، ولذا يمكن القول بأن العلوم الإنسانية والطبيعية، التي تدرس في الجامعات في العالم الإسلامي، تصدر عن المقولات العلمانية الشاملة المتجاوزة للأخلاق وللإنسان. ولن يتوافر الوعي الكامل بالقيم الكامنة (أو اللاقيم الكامنة) في مثل هذه العلوم، إلا من خلال الإدراك العميق للأبعاد الكلية والنهائية الإسلامية.

٩ . الحضارة العلمانية الشاملة حضارة تفترض تطوراً عالمياً شاملاً قد يكون أحادي المسار Unilinear أو متعدد المسارات Multilinear. ولكن مهما كان الأمر فهو يؤدي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى النقطة نفسها في الحضارة الغربية الحديثة التي تصلح لكل زمان ومكان. وتساند هذه الحضارة، بنماذجها المعرفية، مراكز بحوث ضخمة وآليات بحثية لم يشهد مثلها البشر من قبل. وفي غياب البعد المعرفي يقبل الجميع "عالمية" هذه الحضارة وحتميتها، دون تساؤل أو اجتهاد.

١٠ . هذه الحضارة ليست حضارة غربية كما تدعي، فهي دون شك إحدى ثمرات التطور الحضاري الغربي، ولكنها حضارة معادية للإنسان (بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه). وهي حضارة لا تهاجم رؤية معينة ولا ديناً معيناً ولا منظومة قيمية معينة، وإنما تهاجم فكرة الرؤية والدين والقيمة. فهي تذهب إلى أن العالم تعددي بشكل مفرط، لأنه لا مركز له ولا مطلقات فيه، كل الأمور فيه متساوية، ومن ثم كل الأمور نسبية، وهي حضارة تهاجم المقولات القبلية Apriori، التي كانت تضمن وجود الإنسان كائناً مستقلاً عن الطبيعة (المادة) لأن المقولات القبلية، حتى لو وجدت في عقل الإنسان، فإنها تفترض انفصاله عن عالم الطبيعة (المادة). هذه الحضارة الجديدة تدعي أنها تجاوزت الفلسفة والميتافيزيقا، فهي حضارة إما مؤسسة على الحقائق العلمية والتجارب العلمية، أو لا تحتاج لأساس أصلاً؛ لأن الأساس يفترض المركز. وقد سميت ما بعد الحداثة (الفلسفة السائدة في الغرب) anti -foundationalism، أي ضد التأسيس.

١١ . رغم كل هذا نجد أن هذه الحضارة حضارة داروينية، فهي مادية أكثر منها عقلانية، تقبل الصراع بوصفه قيمة نهائية، وتجعل من البقاء المادي الهدف الوحيد من الوجود، وقد تقبَّل عامة الناس النموذج الدارويني الصراعي دون إدراك منهم، ولا يمكن توضيح ذلك إلا من خلال الدرس المعرفي.

١٢ . ظهر فكر احتجاجي ثري للغاية في الغرب، وهذا الفكر يدور حول تعثر الفكر المادي والفكر الوضعي التجريبي والفكر البرجماتي. ويمكن للمسلمين الاستفادة من هذا الفكر في محاولة تعريف الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية، في مقابل الثوابت العلمانية الشاملة والداروينية المادية.

مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به

الدكتور نصر محمد عارف

إن من البدهي في بنية الإسلام المعرفية أن الكون بظواهره الطبيعية والإنسانية والغيبية غير محدود، وأن العقل البشري محدود، ومحدّد بقدرات الإنسان وطاقته وطريقة تعليمه وتنشئته، ومصادره المعرفية ومنهجيته، بحيث لا يستطيع العقل الإنساني - مهما تعاظمت قدراته وتعمقت منهجيته وتعددت وسائله - أن يحيط بأي من ظواهر الكون في مستوياتها الثلاثة: الطبيعية والإنسانية والغيبية؛ لأن الفكر الإنساني - كما يرى ابن خلدون - غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفاصيل الوجود كله "فالوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه، ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى، فإذا علمت هذا؛ فلعل هناك ضربا من المدركات غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿والله من ورائهم محيط﴾ (البروج: ٢٠)[1].

وفي ظل هذه الحقيقة القاضية بتنوع ظواهر الكون وتعدد جوانبها وتشعبها من جانب، ومحدودية العقل البشري وعدم قدرته على الإحاطة بهذه الظواهر من جانب آخر، تصبح عملية الإدراك، وما يترتب عليها من معرفة وعلم، عملية في غاية التعقيد والتشابك؛ حيث تصبح مصادر المعرفة متنوعة، أشد ما يكون التنوع كمياً، ومحدودة وقاصرة في مفرداتها كيفياً أو نوعياً، فيصير كل مصدر من مصادر المعرفة، على حدة، غير قادر على الوصول إلى الحقيقة، أو الاقتراب منها، بصورة

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص١٧٠١.

تكفي لإضاءة طريق الإنسان في الحياة وتوصيله إلى أقرب نقطة من نور الحقيقة وسدرتها. ومن ثم يصبح من الضروري للعقل البشري أن يوجد تلك المعادلة التي تجمع بين مصادر متعددة للمعرفة تكفي في جملتها لنيل قبس من ضوء الحقيقة. هذه المعادلة أو هذه التركيبة هي النقطة الجوهرية الأولى في عملية المعرفة، وبدونها يصبح الإنسان في حالة من الغموض والجهل، سواء كان جهلا بسيطاً أم مركباً وعادة ما يكون مركباً؛ لأنه سوف يرى الأشياء على غير حقيقتها؛ ويعتقد أنه يراها على حقيقتها[1] مثل عميان ابن المقفع والفيل حين اعتقد كل منهم أن كل الحقيقة محصورة في الجزء الذي لامسه، مما أدى إلى إدراك كامل الزيف لحقيقة الفيل، فقد اعتبره أحدهم مثل جذع النخلة واعتبره ثان مثل الهضبة، ثالث مثل الورقة.

والإنسان في تعامله مع حقائق الغيب والإنسان والطبيعة يقع في نفس الخطأ المنهجي الذي وقع فيه عميان ابن المقفع، حين يتعامل بقدرات حسية وعقلية محدودة مع ظواهر غير محددة وغير متناهية، ومن ثم تشتد حاجته إلى أن يركب أو يعيد تركيب المعادلة التي تمكنه من الإلمام بأبعاد الحقيقة وحدودها العامة دون إدعاء احتوائها أو الإمساك بكل تلابيبها أو الإحاطة بها.

وهذه المعادلة أو هذا التركيب بين مصادر المعرفة وطرق الوصول إليها يطلق عليه أحياناً الناظم المعرفي، وأخرى الضابط المعرفي، وثالثة النظام المعرفي، ورابعة النموذج المعرفي، أو يطلق عليه في النسق المعرفي الأوروبي مفهوم Paradigm، وجميعها تشترك في حقل دلالي واحد، يشير إلى ذلك المركب الذي يشتمل على تحديد مصادر معينة للمعرفة، ويقيم العلاقات بينها، ويحدد تدرّجها وهرميتها، ويعين في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد، وأسس مشروعيتها، ومبررات الاعتماد عليها، والاعتقاد فيها أنها معرفة حقيقية، والرضا بنتائجها واستخدامها وتوظيفها... إلخ.

وفي سياق هذه المحاولة الأولية لمقاربة هذا الموضوع سوف يتم التركيز بصورة أساسية على محاولة فهم هذه المعادلة أو هذا الناظم المعرفي وطبيعته.

---

(١) أبو المعالي الجويني، الورقات في أصول الفقه، منشور على هامش إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، القاهرة، دار الفكر العربي، دون تاريخ، ص ٣٩.

أولاً: النظام المعرفي: محاولة للتعريف

النظام المعرفي بوصفه حقيقة وجوهراً موجود في كل البنى المعرفية، سواءً أطلق عليها مسمى؛ أي تم تعريفه، أم ظل كامناً متسرباً في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته، فكل الثقافات الإنسانية تشتمل على نظام معرفي معين، قد لا يدركه أبناؤها، حتى العلماء منهم، لأنه بدون هذا الناظم لا يمكن أن يتم إنشاء ثقافة أو بناء علوم ومعارف، تماماً مثل فكرة الهندسة فبدون رؤية هندسية لا يمكن إنشاء أي بناء صَغُر أم كَبُر، سواء أدرك الباني مفاهيم الهندسة أو عرفها بوصفها علماً، أم لم يعرفها. لذلك قد يكون من شدة عمق النظام المعرفي وتغلغله في الفكر الإنساني أنه لم يُعرّف، ولم تنفق جهود في تحديده لأن البدهي لا يحتاج إلى تعريف. ولكن في ظل وضعية العالم الإسلامي منذ الحملة الفرنسية إلى الآن، وفي ضوء هيمنة ثقافة مزدوجة تمثل حالة مثلى للثنائيات المتقابلة أو المتضادة، بفعل وجود ثقافتين بينهما من التناقض أكثر مما بينهما من التلاقي دون أن تطغى إحداهما على الأخرى؛ أوجدت هذه الوضعية حالة من الارتباك في النظام المعرفي السائد في الثقافة أو في العلوم؛ لأن حقيقة الأمر وواقعه أن هناك نظامين معرفيين متجاورين، العالمي منهما أكثر هيمنة وانتشاراً، فالعقل المسلم المفكر في الوقت الحالي تتوزعه منظورات مختلفة، فهو في معظمه جزء من الخريطة المعرفية الغربية بكل تنوعاتها واختلافاتها وتناقضاتها؛ إذ إن إطاره المفاهيمي، ومسلماته النظرية، ومصادره المعرفية، ووحداته التحليلية، هي ذاتها التي أنشأها العقل الغربي وطورها، في ظل نظام معين عبر مراحله المختلفة. فمثلاً مفاهيم وظواهر وعلوم مثل: الدولة، المجتمع، السياسة، الاقتصاد، الإنسان، الأسرة، الدين، الجمال، الثقافة، الحضارة، العلم، المعرفة، المنهج، ... إلخ، جميعها يدركها العقل المسلم في دلالاتها الغربية وبأوزانها وعلاقاتها تلك.

وفي ظل تلك الوضعية التي مثلت حالة من الاختلاط والارتباك برز الاهتمام بالنظام المعرفي، فقدمت د. منى أبو الفضل مفهوم المنظور الحضاري الذي يتضمن في جوهره فكرة الناظم الذي يسعى لجمع شتات الظاهرة الاجتماعية والإنسانية،

ويلم بها من خلال الدمج بين عالمي الغيب والشهادة، أو الوحي والوجود، ومن خلال جمع الأبعاد الزمانية والمكانية للظاهرة وفهمها في هذا الإطار[١]، ثم طورته بعد ذلك فيما أطلقت عليه "النموذج المعرفي التوحيدي"[٢]. وطرح محمد أبو القاسم حاج حمد مفهوم الضابط المنهجي أو الضابط المعرفي، وقصد به القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح للأفكار ومصادرها ومناهجها[٣]. وعلى التوازي قدم الدكتور عبد الوهاب المسيري فكرة النماذج المعرفية والأسئلة الكلية، وطبقها في دراسته للصهيونية[٤]. وأثار د. طه جابر العلواني هذه القضية عندما عبر عن التطورات التي جرت داخل الجماعة البحثية التي ارتبطت بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي خصوصاً مجموعة القاهرة التي رأت أن إسلامية المعرفة في طورها الجديد لابد أن تبدأ ببناء النموذج المعرفي الإسلامي، ثم المنهجية المنبثقة عن هذا النموذج، ثم مناهج التعامل مع مصادر المعرفة من قرآن وسنة وتراث إسلامي وفكر غربي[٥].

والناظر في حقيقة النظام المعرفي بعيداً عن المصطلح الذي يطلق عليه يجد أن النظام المعرفي الإسلامي، سواء اعتبر أساساً لأسلمة المعرفة أو هو ذاته مرادفاً لأسلمة المعرفة، ظاهرة تاريخية ممتدة صاحبت العقل المسلم منذ أن أوحى إليه أن يقرأ باسم الله في كتابه الموحى، أو أن يقرأ مع الله في كتابه الكوني المكتوب بيد

---

(١) د. منى أبو الفضل، التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، محاضرات مطبوعة ألقيت على طلاب قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ٨٢ - ١٩٨٣. وقد تم استخدام هذا المنظور وتطويره، راجع: نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٢ ص ٨٨ - ١٠٥.

(٢) Mona Abul Fadl, Contrasting Epistemics: Tawhid, Social Science, and Vocationist, .The American Journal of Islamic Social Sciences, vol 7, No,1, March 1990

(٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١، طبعة محدودة التداول، ص٩١.

(٤) أنظر على سبيل المثال د. عبد الوهاب المسيري، إسلامية المعرفة: في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية أفكار وتصورات أولية، ورقة قدمت في سيمنار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، وهي جزء من موسوعته المنشورة في ثمانية مجلدات، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨.

(٥) د. طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧.

قدرته[1]؛ فقد كان النظام المعرفي قائماً ومدركاً ومستوعباً يحدد مصادر المعرفة وعلاقاتها وأوزانها النسبية ومراتبها وكل أبعادها، ويقيم بناءً منسجماً بين هذه المصادر من ناحية، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية والعقائدية من ناحية أخرى، بحيث كلما اختلت هذه المعادلة وارتبك النظام المعرفي ظهرت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي، وإعادة تفعيله وتشغيله، تلك العملية التي حملت اليوم شعار إسلامية المعرفة، أو التوجيه الإسلامي للعلوم، أو التأصيل الإسلامي للعلوم... الخ من شعارات أطلقت لوصف تلك العملية التاريخية وتشخصيها، وهي التي شهدها العقل المسلم في فترات مختلفة من تاريخه الممتد، وأطلق عليها أحياناً مفهوم التجديد الذي هو في جوهره المعرفي عملية إعادة تركيب، أو إعادة التوازن إلى النظام المعرفي بصورة تجعله فاعلاً قادراً على التعاطي مع مشكلات الواقع وقضاياه، ومعالجتها من داخل المنظور المعرفي الإسلامي، بما يحقق فيها غاية الحق من الخلق. فعمليات التجديد التي عرفت في التاريخ الإسلامي، منذ الإمام الشافعي حتى محمد عبده والأفغاني ورشيد رضا، كان جوهرها إعادة تفعيل النظام المعرفي الإسلامي، من خلال إعادة ضبط أوزان وعلاقات مكوناته المتمثلة في الوحي والوجود، أو في العقيدة والشريعة والواقع ومعطيات العقل البشري.

وحيث إن النسق المعرفي الإسلامي نسق مفتوح للفكر الإنساني فقد تمثلت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي في ثلاثة محاور أساسية:

- أولها: إعادة تجديد المناهج والعلوم والأفكار الموروثة.
- وثانيها: إعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع الغيب؛ أو ما يطلق عليه إجابات الأسئلة النهائية أو الكلية التي تتعلق بأصل الوجود وغايته، وطبيعة الخالق، وعلاقة الإنسان به، أو ما يمكن اختصاره في مسائل الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر، وانعكاساتها على ثقافة الإنسان وعلومه وسلوكياته.

---

(1) محمد بن تومرت، كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة، مخطوط بدار الكتب المصرية، قيد التحقيق والدراسة.

- وثالثها: إعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النسق المعرفي الإسلامي وتفعيل مناهج فهمه ونقده وهضمه.

والناظر في التاريخ الإسلامي يجد أن ما قام به حجة الإسلام أبو حامد الغزالي من أعمال يمثل عملية متكاملة لبناء النظام المعرفي، وهي ذاتها ما أطلق عليها إسلامية المعرفة، فقد كتب "إحياء علوم الدين"، ثم خصص أكثر من كتاب لقضايا العقيدة، ليعيد تفعيل المحور الثاني، ثم كتب "تهافت الفلاسفة"، ليصحح المحور الثالث، وكذلك ابن رشد "كتب بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، "وفصل المقال"، و"تهافت التهافت"، كذلك ابن تيمية عالج قضايا التجديد الفقهي، وقضايا العقيدة في رسائله المختلفة، ثم كتب "نقض المنطق"، وغير هؤلاء من علماء المسلمين كثير ممن يحتاجون إلى بحث ورصد دقيقين، توزعت جهودهم على المحاور الثلاثة السابق الإشارة إليها، والتي تؤدي إلى تفعيل النظام المعرفي مما يؤدي إلى توازنه وفعاليته وضبط علاقاته، بحيث لا يطغى أحدها على الآخر؛ فلا يطغى الفهم الفقهي الموروث فيشل حركة المجتمع ويجمده، ولا يحدث إغراق في الغيبيات تغيّب المجتمع عن وظيفة الحضور والشهادة على العالمين، ولا يستلب المجتمع في الفكر الوافد، فيضل طريقه ويفقد هويته ووجوده، وفي نفس الوقت فإن أي مجتمع في حاجة إلى هذه الأبعاد الثلاثة، ولكن بنسب وأوزان وعلاقات منضبطة عادلة.

ومن ثم فإن حقيقة النظام المعرفي كانت كامنة في فكر المسلمين وعلومهم، أما في القرنين الأخيرين فقد أدى الازدواج الثقافي إلى نوع من الاضطراب في تعريف المفاهيم وتحديد دلالاتها، واستخدم مفهوم النظام المعرفي، أو النموذج المعرفي، أو النسق المعرفي، بوصفها مترادفات، وكان التعريف الكامن خلف هذه المفاهيم هو تعريف مفهوم النموذج Paradigm الذي وضعه توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية" والذي قصد به "مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً

كبيراً أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين"[1]، وقد حدد كون بنية Paradigm بخمسة عناصر أساسية، هي[2]:

١- العنصر المفاهيمي.

٢- العنصر النظري.

٣- قواعد التفسير.

٤- عنصر تحديد الإشكالات والمعضلات الأجدر بالبحث.

٥- عنصر التحكم التكويني الذي يحدد العناصر السابقة.

وقد اعتبر كون، ومن جاء بعده، أن النموذج المعرفي Paradigm قد يكون فلسفياً في طبيعته، وقد يكون عاماً جداً يحيط بالمجتمع العلمي في زمان معين، وقد يغطي حقلاً معرفياً محدداً أو مجموعة حقول، فهناك نموذج معرفي للعلوم الطبيعية، وقد يكون هناك نموذج خاص لأحد هذه العلوم[3].

كذلك تم الخلط بين النظام المعرفي والنموذج المعرفي من جانب، ورؤية العالَمْ worldview من جانب آخر، في حين إن رؤية العالم تمثل إجابة عن الأسئلة النهائية حول الإله والإنسان والكون والحياة، ومن ثم تمثل أساساً للنظام المعرفي، وقاعدة عليها يؤسس، ومنها ينطلق وليست هي النظام المعرفي، وإن كان لا يخرج هو عنها فهي -أي رؤية العالم- الأصل وعليها ينبني النظام المعرفي، ومن ثم لا يمكن اعتبارهما مترادفين.

ومحاولة التعريف بالنظام المعرفي في ظل هذه الوضعية ليست بالأمر اليسير؛ إذ إن مفهوم Paradigm أصبح يمثل الإطار المرجعي الكامن في العقول، الذي على ضوئه يتم فهم النظام المعرفي، لذلك قد يكون الأقرب للدقة التأكيد على التفرقة التي

---

(١) Thomas S. Kuhn , The structure of scientific revolutions : second edition (Chicago : The University of Chicago Press , 1970).

(٢) راجع، نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة ابستمولوجية، ليسبرج بالولايات المتحدة، جامعة العلوم الإسلامية والإجتماعية، ١٩٩٨، ص٥٢ - ٥٣.

(٣) Stanislav Grof , Beyond the brain , birth , death , and transcendence in psychotherapy, New York : State University of New York) 1995 , p.3.

وضعها الدكتور المسيري بين النموذج المعرفي الكامن الذي يشترك فيه أبناء حضارة واحدة، يحدد مجمل ثقافتهم وعلومهم، وبين النموذج المعرفي بمعناه الذي وضعه توماس كون، وقد يكون مفيداً النظر في المحاولة التي قدمها Ken Wilber الذي ينطلق من خلفية دينية مسيحية محاولاً تقديم نموذج معرفي جديد يتجاوز النموذج المعرفي العلماني السائد في الفكر الغربي الآن، حيث وصف هذا النموذج المعرفي الجديد بأنه higher, comprehensive, transcendental paradigm ؛ أي نموذج معرفي: أعلى شامل ومحيط، متجاوز للواقع تجاه الغيب[1]، وهو تعريف يعتبر أقرب ما يكون إلى ما نقصده بالنظام المعرفي الإسلامي.

ثانياً: طبيعة النظام المعرفي وخصائصه:

يتأسس النظام المعرفي في الإسلام وتتحدد طبيعته طبقاً للإجابة على الأسئلة النهائية أو الكلية، وهي الأسئلة المتعلقة بالإله والغيب والإنسان والكون والحياة، التي احتوتها قضايا علم العقيدة ابتداءً من الإجابة على سؤال الإله وطبيعته، ووجوده، ودوره والإجابة عليه بالإيمان بالله واحداً أحداً خالقاً مدبراً متحكماً مالكاً... إلخ، ومن ثم تتأسس مسلمات الخالقية والمخلوقية، ويتحدد دور الإنسان في الكون وطبيعته وعلاقته بالله سبحانه، ثم سؤال الغيب وطبيعته وعلاقة الإنسان به، فتأتي الإجابة بالإيمان بالملائكة بوصفها وسيلة لتواصل الإنسان مع عالم الغيب، سواء من خلال الرقيب العتيد وحصر الأعمال والمحاسبة، أو من خلال قضية الوحي، أو من خلال الموت... إلخ، ثم يأتي سؤال دور الإله في الكون وعلاقته به؛ فتأتي الإجابة من خلال الإيمان بالكتب والرسل بوصفها وسائل لتنظيم الحياة الإنسانية طبقا لمنهج إلهي، وتأكيداً لمصادر معرفية تشكل معرفة الإنسان، وتمثل جزءاً محورياً فيها تأتي من عند الله سبحانه وتعالى، ومن ثم تجاوز الكون والإنسان والطبيعة بوصفها مصادر للمعرفة وتؤطرها في مصدر آخر متمثل في الوحي الإلهي من خلال الكتب وعبر الرسل، ثم تتفرع بعد ذلك أسئلة تتعلق بطبيعة الحياة،

---

[1] Ken Wilber , Eye to eye : The quest for the new paradigm (Boston: Shanb ,1990)

وعلاقة الإنسان بالكون ودوره فيه . . . إلخ ، ومن هنا فإن الإجابة على هذه الأسئلة تمثل الأساس الذي يقوم عليه النظام المعرفي الإسلامي ، الذي تتحدد طبيعته وتتشكل خصائصه في الآتي :

١- أنه نظام يقوم على الإيمان بأن الحقيقة واحدة ، لكن لا يستطيع إنسان منفرد الإمساك بها ، أو ادعاء تمثيلها ، أو احتكارها ، أو الإحاطة بها ، فالحقيقة الواحدة في كل أمر وكل ظاهرة تحتاج إلى طرق متعددة للوصول إلى شعاع من نورها أو قبضة من ضيائها ، لكنها في جميع الأحوال غير قابلة للإمساك بها أو احتكارها ، حتى الحقيقة الكامنة خلف أية آية من آيات القرآن الكريم أو أي آية من آيات الكون لا يستطيع الإنسان ادعاء امتلاكها ، فالقرآن الكريم مثلاً نص مفتوح لجميع البشر ، كريم في طبيعته ، ومن دلائل كرمه أنه يعطي كل إنسان قدر حاجته وكفايته دون أن ينتقص من معناه شيء ، فالنص الواحد المطلق تتفاعل معه عقول مختلفة ، فتكون النتائج عادةً محدودة لا تصل إلى إطلاقية النص القرآني ، ومن ثم تظل الحقيقة في كل آية قرآنية كامنة فيها ، لا يمكن ادعاء التعبير عنها كلها ، مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته ، لذلك تكون نتائج التعاطي مع القرآن الكريم مطلقة لمن تعامل معه لأن ذلك يمثل غاية وسعه ومبلغ طاقته ، ولكنها نسبية إذا ما نظر إليها في تطورها التاريخي وتعددها البشري ، ومن ثم فإن المقصود بالنسبية في هذا السياق ليس هو النسبية الفلسفية وإنما النسبية التاريخية .

٢- أنه نظام لا يعرف الكلمة الأخيرة ، لأن عناصر العملية المعرفية من عقل عارف ، وموضوع معروف ، ووسائل للمعرفة ، دائماً متغيرة متحولة فالظواهر الإنسانية والطبيعية تتحول وتتغير بصورة دائمة ، لأن من سنة الله في خلقه التغيير . والعقل العارف الذي يقوم بالتفكير والنظر يشهد تغيراً وتنوعاً بحيث لا يوجد هناك تطابق كامل بين عقلين ؛ وذلك لاختلاف التنشئة والتعليم والثقافة واختلاف البيئات واختلاف الطباع والأفهام ؛ بل واختلاف التكوين البيولوجي . أما وسائل المعرفة التي هي واسطة بين العقل العارف والموضوع المعروف ، فهي دائماً في توسع وتقدم بصورة قد تقوي أو تضعف قدرات

الإنسان المفكر، وتعكس بصدق أو تشوه موضوع البحث، لذلك يظل لازماً إرداف أي عمل علمي بتلك المقولة الراسخة "والله اعلم" ويظل دائما هناك فوق كل ذي علم عليم.

٣- أنه نظام متمدد، يقوم على أن كل شيء في الكون له «واقع» يدرك بالحواس ومعاوناتها، مثل الأجهزة والأدوات، وله "نفس الأمر" الذي هو الشيء في حقيقته[1] والإنسان يتعامل دائما مع الواقع الذي يتم إدراكه ومعرفته، دون أن ينفي أن هناك "نفس أمر" قد لا نعرفه الآن؛ ولكن يمكن أن نعرفه مستقبلاً؛ فالماء مثلا لم يكن معروفاً أنه هيدروجين وأوكسجين، وبعد تلك المعرفة هناك احتمال قائم أنه شيء آخر، والقمر كان معروفا أنه مصدر للضياء والجمال، ثم أصبح معروفا أنه صحراء وصخور، فأصبح ذلك هو واقعه الأخير، دون أن ينفي إمكانية أن يكون هناك شيء آخر؛ ولذلك فهذا النظام المعرفي قابل للتمدد والاتساع؛ بل يبنى على هذه القابلية ويؤكد عليها؛ مما يدفع العقل الإنساني للمزيد من البحث والسعي؛ لأن الله سبحانه وتعالى وضع قاعدة كونية هي "والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون".

٤- أنه نموذج واحد في مستواه الأعلى أو مستواه الكامن؛ لكنه يقبل التعدد فيما دون ذلك سواء تعلق هذا التعدد باختلافات عقائدية مثل اعتبار الوحي مصدراً للمعرفة في المستوى الأعلي، ثم تختلف الفرق في تحديد ماهية الوحي أوالنص، فهل يدخل فيه أئمة آل البيت طبقا للشيعة، أم يدخل فيه الإلهام والعرفان عندالصوفية، أم الإشراق عند الفلاسفة، وجميعها تنوّعات في فضاء النظام الأعلى، كذلك قد تتعدد النظم الفرعية طبقاً للمذاهب الفقهية أو العلوم الإسلامية، ولكن يظل النظام المعرفي الأعلى واحداً له فضاء واسع يقبل التحرك على نقاط مختلفة على محاوره الأفقية والرأسية.

---

(١) يرجع الفضل في الكشف عن هذا المفهوم التراثي للواقع ونفس الأمر إلى الدكتور على جمعة محمد، المدخل، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

٥- أنه نظام مفتوح لجميع إبداعات العقول الإنسانية؛ لأنه يقوم على أن الله قد أودع في الكون حقائق وقوانين، وسخرها للمعرفة؛ أي يسّرها للذكر وللمعرفة. فكما أن الكون مسخر في حركته، فهو أيضا مسخر في معرفته، ولذلك فإنّ ما يصل إليه الإنسان يعد مصدراً للمعرفة ينبغي فحصه وتمحيصه، ثم قبوله إذا ثبتت صدقيته، ومن ثم فهذا النظام مفتوح غير مؤدلج؛ لأن مفهوم الإسلام المستخدم في هذا السياق هو المعنى القرآني الشامل، الذي يقصد بالإسلام صفة تصف طريقة حياة وتعامل مع الله سبحانه، جوهرها التسليم لله سبحانه والخضوع له، لذلك وصفت جميع الرسالات السابقة بأنها إسلام، ووصف أتباعها بأنهم مسلمون.

وخلاصة القول، فإن النظام المعرفي الإسلامي لا يفترض فيمن يتبناه أو يندرج في إطاره أن يعتقد في الإسلام ديناً وشريعة؛ لأن المكوِّن الأيديولوجي في هذا النظام المفتوح مكون ضئيل للغاية؛ حيث لا يتعدى الإجابة على الأسئلة النهائية المتعلقة بالإله والغيب والإنسان والكون، وهي إجابة تشترك فيها الأديان السماوية، وكثير من الأديان والمذاهب الأخرى، وقد لا يخرج عنها بصورة كاملة إلا النموذج العلماني، الذي ينفي الغيب الديني، ويفترض غيباً أرضياً سواء استمده من الحفريات، أو من الانتروبولوجي، أو الافتراضات الأولى غير المبررة إبستمولوجياً، ومن ثم فإنه ينبغي التأكيد على أن صفة الإسلامية في هذا النموذج لا تتعدى المعنى العام للإسلام، بوصفها صفة لكل المؤمنين بوجود إله خالق مدبر متحكم في الكون يسيره طبقاً لمشيئته.

ومع انتفاء أو تضاؤل المكون الأيديولوجي في هذا النظام وترسخ الطابع المعرفي له، الذي يعطي إمكانية أكبر للوصول إلى أقرب نقطة من الحقيقة؛ يصبح هذا النظام إنسانياً قابلاً لأن يقود البحث والتفكير لبني البشر على الرغم من اختلاف أديانهم وأعراقهم وثقافاتهم، وذلك نظراً لطبيعته الشاملة الكلية المحيطة المتجاوزة للمنظور باتجاه الغيب، وهو ما لا يتصف به أي نظام آخر يقوم على افتراضات محددة تعلي بعض المصادر المعرفية على بعض، أو تعطي أحدها الإطلاقية على حساب الأخرى؛ فالنظام العلماني مثلا ينفي وجود الغيب لحساب الظاهر المحسوس، والنماذج

الأخرى تعطي للغيب المتوهم الدور الأساسي على حساب نفي الظاهر واعتباره ظلا عابراً لا حقيقة فيه . . . إلخ .

وتبقى كلمة أخيرة ، أن هذه المحاولة مجرد أفكار أولية ، ولا يمكن اعتبارها تعريفاً أو تحديداً للنظام المعرفي الإسلامي ؛ ما لم يتم مناقشتها بصورة معمقة ، والتفكير فيها جدياً ، بل ينبغي أن تتعدد إسهامات الباحثين حول هذا الموضوع ، وأن يتم تداولها ومناقشتها ونقدها ، وعندما يتحقق قدرٌ يعتد به من الإجماع العلمي حول ماهية النظام المعرفي ؛ عندها نستطيع الوصول إلى تحديد لماهية هذا النظام وتعريفه ، وقد يأتي اللاحقون بغيره ، لأن هناك دائماً حقيقة أن " فوق كل ذي علم عليم " .

تعقيبات ومناقشات

تعقيب الدكتور وليد منير على بحث الدكتور عبد الوهاب المسيري

يتميز هذا النظر، في الحقيقة، بقدرة لافتة على ثلاثة أشياء:

١. تحرير المفاهيم.

٢. استخراج الدلالات الكامنة وراء الرموز المعرفية السائدة في الثقافة الغربية.

٣. تأسيس منهجية مناسبة للتعامل النقدي مع مزدوجة [المعرفة/ الممارسة] في حراك الأنا وحراك الآخر الراهن على حد سواء.

افتقدت الاجتهادات النظرية الشتّى، فيما عدا النادر منها، هذه القدرة الحيوية الضافية، عند صياغتها لخطاب معرفي يتخذ من القيم الإسلامية الكبرى مهاداً له. ولذلك سقطت في نوع من التوفيقية المستمرة التي تحتفظ في طيِّها، بكافة التناقضات الكفيلة بتصدعها، ولم تزد عن كونها محاولات تعويضية للدفاع عن الذات المأزومة أمام التحقق المتصل للآخر.

وتتشكل رؤية عبد الوهاب المسيري بدءاً من تخطي هذا المزلق الخطير لتنم عن أصالة إبداعية واضحة في طريقة البحث والمعالجة معاً. وهي بذلك تفتح نفسها على أفق جديد من ثراء المعطيات، وفاعلية الفروض، وشجاعة النتائج.

وتحديد الأسئلة الكلية في ثلاثة [علاقة الإنسان بالطبيعة أو المادة - الهدف من الوجود - مشكلة المعيارية] من أدق التحديدات التي تساعد على تكشيف زخم المشهد المعرفي، والإمساك بتلابيبه، ووضعه تحت منظور القراءة التحليلية الناجحة. كما أن اعتبار أن حياة الإنسان (مهما كان مستواها من العمق أو السطحية) هي محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة هو اعتبار فلسفي راق وفعال بكل المقاييس. وهو يشمل كل الأبعاد الجزئية الأخرى التي يمكن تحليلها والنظر في دلالاتها، ضمن السياق الأساس الذي ينتظم عناصر متعددة تدخل بتصنيفاتها الصغيرة تحت العناوين الكبرى لنشاط الفكر ومرجعيات السلوك القيمي.

بيد أنني، رغم اعترافي بكل هذه الخصائص في خطاب المسيري وتقديري الجمّ لها، أجد في نفسي نزوعاً قوياً للملاحظة على فكرتين مهمتين في طرحه المعرفي: الأولى: تضحيته السريعة بمصطلح "الميتافيزيقا" من أجل تأسيسه لمصطلح "الابستمولوجيا" على النحو الذي أراده. فالميتافيزيقا، على حد قوله، «فقدت مكانتها تماماً في اللغة العربية وفي اللغات الأوروبية، سواء بين المتخصصين أو بين العامة، وأصبحت مرتبطة في العقول بالخزعبلات والخرافات».

هذا في الحقيقة غير صحيح على إطلاقه، وقصارى القول إن الميتافيزيقا، ربما أصبحت كلمة سيئة السمعة على مستوى خطاب نقدها فقط. والأمر طبيعي جداً في سياق خطاب يؤسس نفسه على رغبة الثأر من مفهوم "المقدس". ولنأخذ فلسفة "جاك ديريدا" مثالاً على ذلك: إن جهده في تفكيك خطاب الفكر الغربي على مدى تاريخه يتمحور حول ما يسميه "مشروع نقد الميتافيزيقا"، ولذلك فإن محصول خطابه يدور دوراناً متصلاً حول ما يسميه "ميتافيزيقا الحضور" Iogocentrism. والتفكيك بنظر ديريدا، معارض لميتافيزيقا الحضور Anti-Iogocentric؛ تلك التي تعني القول بوجود مركز خارجي (سلطة) يعطي الكلمات والأفكار معناها ويثبت صدقها بدءاً. والفكر الغربي، عبر تاريخه، في رأي ديريدا، هو نوع من ميتافيزيقا الحضور. وما دام كل حضور داخل النص أو الخطاب أو الكتابة مرتبط بغياب أكثر خارجه يوجهه، ويتحكم به، فإنه لا يوجد في كل مكان إلا اختلافات وآثارُ آثار؛ لا وجود لمعان محددة أبداً في ظل دورانات النصوص على بعضها البعض من ناحية، ودوراناتها على ما هو خارجها من ناحية ثانية، لا شيء إلا المراوغة والانتشار والعبور والإحالة. ما يوجد، إذن، لانهائية المعنى أي **المعنى المؤجل أو المرجأ** الذي يعني اللعب المنتظم بالاختلافات وآثارها Differance.

هكذا نرى أن أكبر فلسفة معاصرة (وهي الفلسفة المؤسسة لما بعد الحداثة) تجعل من الميتافيزيقا موضوعها. وليس معنى أنها تجعل من الميتافيزيقا موضوعها بالسلب لا بالإيجاب أن الميتافيزيقا هنا خرافة؛ الميتافيزيقا هنا، غياب يخترق الحضور في الفكر

أو المعرفة. ونحن لا نسأل، في نظر ديريدا، عن مصداق سلطته هذه، بينما نُسلِّم للفكر أو المعرفة الصادرين عنه على نحو ما، وتلك هي المفارقة بحذافيرها.

في المقابل مثلاً، يؤسس "بول ريكور" فلسفته على مفهوم التأويل بدءاً من مشروع اللغة الرمزية التي تضع الميتافيزيقا في صميم عملها بوصفها موضوعاً أصلياً لوحدة المعنى. وبدلاً عن المعنى المؤجل يصل "ريكور" في نهاية الطريق، إلى المعنى المتعدد الذي تنفتح عليه الرمزية في صورة تعبيرها عن الطرائق المختلفة التي يتكلم بها الوجود، إذ إن الوجود، دوماً، وبحسب "ريكور"، على أهبة الكلام.

لماذا، إذن، نتخلى عن الميتافيزيقا، بوصفها مصطلحاً ثرياً، كأننا نستسلم، دون قصد منا، لابتزازات أكثر مستويات الفكر سطحية؟! ألم يحوِّل "ألفرد نورث وايتهيد"، وهو واحد من أكبر الفلاسفة المعاصرين، الميتافيزيقا إلى نزعة عقلية، قائلاً إن الميتافيزيقا هي العلم الذي يحاول استكشاف الأفكار العامة المتعلقة بتحليل كل شيء يحدث، وإن التاريخ يفترض مقدماً وجود الميتافيزيقا التي هي وصف ينتقد المعاني، ويساعد على التعبير عن أغلب الأفكار المناسبة للكون كله؟

ألم يجعل "برجسون"، بمعنى من المعاني، الميتافيزيقا في مستوى الارتباط بمنجزات العلوم الحديثة (علم النفس، وعلم البيولوجيا، وعلم الكيمياء)، ثم واصل تلميذه "جان جيتون" دربه فجعل الميتافيزيقا، في إحدى محاوراته الفلسفية الممتعة مع اثنين من علماء الكوانتم، في مستوى الارتباط بمنجز الفيزياء الذرية الحديثة وعلم الكونيات؟

ما الذي يدعونا إلى التخلي عن مفهوم خلاّق هكذا، في إمكان ارتباطه مع عدد كبير من الحقول المعرفية، لكي نتوخى دقة يمكن لنا أن نصيبها مع دوام الاحتفاظ به؟

ربما كنا في حاجة فقط إلى تجديد الإجراءات المنهجية وتثويرها داخل إطار العلم الذي نطلق عليه هذا الإسم "الميتافيزيقا".

ولعلنا، إذا فعلنا ذلك، أن نكسب شيئاً جديداً، هو توسيع مساحة القطاع المشترك لبحث التمثُّلات الأبستمو-أنطولوجية التي تنتمي إلى منطقة التقاطع البينية بين دائرتي المعرفي والوجودي. وظني أن النظر في طبيعة هذا التدامج، في مستوى

معين، سوف يسمح لنا بإمكانات أصلية للربط والاقتران بين الفكر والممارسة أو بين النظر والفعل.

أما الفكرة الثانية فهي التطابق الداخلي بين الرؤية الصوفية والرؤية العلمانية المادية حيث إنّ الباطنيين، بحسب قول الدكتور المسيري، يخلعون القداسة على كل الظواهر الزمنية بسبب الحلول الإلهي فيها. ومن ثم يصبح المطلق حالاً في المادّي والنسبي، فلا توجد مسافة بين الإلهي، والبشري. والواقع هنا، مكون بأسره من كليات أو أن جزئياته ملتحمة تماماً مع هذه الكليات. وهذا المعنى هو نفسه الموجود، لدى المؤمنين الطيبين الذين يرون أن القرآن يحوي كل المعرفة وأن العلاقة بينه وبين الواقع علاقة مباشرة، وأن ثمة ترادفاً بينهما مما يؤدي إلى أن يصير الواقع مكوناً من كليات أيضاً أو أن يصير هو المطلق الذي يسبح في جغرافية البشرى.

في الحقيقة، يجد المرء صعوبة في تغيير فكرة شائعة كهذه، ليست في كتابات المسيري وحده، بل في كتابات كثير من الباحثين الإسلاميين الجادِّين. وسرعان ما يُتَّهم المرء بالغنوصية وبالحلولية وبالوقوع في شرك التأثيرات المسيحية والتاويَّة والبوذية وغيرها من الطروحات الإشراقية العرفانية، عند محاولة الدفاع عن منطق فلسفات شديدة العمق والتركيب كما هو الحال عند ابن عربي أو الجيلي أو النفري أو السهروردي: ولكن الأمر، في حقيقته، على غير ما يذكر الدكتور المسيري وآخرون، ممن لم ينظروا في الفلسفة الصوفية الإسلامية نظراً دقيقاً وممحصاً وعادلاً، أو ممن يرون في التصوف بدءاً، نزعة من نزعات الغلو اللاعقلاني أو اتجاهاً من اتجاهات الانحراف العقائدي.

فلنفرِّق، بداءةً، بين مصطلحين هما: الحلول، والتجلّي. فالحلول هو الامتزاج والاختلاط والتدامج، أما التجلي فهو، ببساطة، تمثُّل الصفات والأسماء في الصور. وهذا هو معنى أن الله تعالى يتجلى في الوجود كله أي يتمثل بأسمائه وصفاته في صور هذا الوجود. ولما كانت حضرة الأسماء والصفات، بالتعبير الصوفي، حضرة أضداد (فهو مثلاً الباسط القابض، وهو الخافض الرافع، وهو المعز المذل) كان الوجود مرآة للتقابلات، فكان الجدل والصراع هو شأن الموجودات، ولما كان الله تعالى قد خلق آدم على صورته كما جاء في الحديث الصحيح (أى على

صورة أسمائه وصفاته) كان الأصل أن يتجلى الله تعالى بأسمى صفتيه الحكم والعدل، مثلاً في السلطان أو الحاكم المستقيم، أو أن يتجلى باسم الرب واسم القوّام في الرجل المسؤول، بوصفه أباً وزوجاً عن أسرته، أو يتجلى باسم القهار في الجندي المقاتل الصلب، أو يتجلى باسم الجميل في الطبيعة الخلابة الفاتنة، أو يتجلى باسم الرحيم في الإنسان العطوف الذي يسرع إلى إغاثة الآخرين، أو يتجلى باسم السلام على مكان ما فيصبح هذا المكان آمناً خالياً من الحرب أو الكوارث... وهكذا. قال تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ أي ثمّ حضوره باسم من أسمائه أو صفة من صفاته تذكركم به، وتدلكم عليه. وقال صلى الله عليه وسلم: «أُعبد الله كأنك تراه». وهذه الرؤية ليست رؤيته بذاته أو في ذاته فهو "ليس كمثله شيء"، وإنما هي مشاهدته في الأثر بوصفه مُوجداً له؛ أي حضوره. وهذا هو ما يسمى بـ«التوحيد الخاص»؛ فالله تعالى مفارق بذاته القدسية لهذا الوجود، ولكنه مُتجلٍّ فيه بأسماء هذه الذات وصفاتها وأفعالها على الدوام. والقداسة المخلوعة على الظواهر الزمنية ليست بسبب الحلول الإلهي فيها، ولكنها بسبب سريان الحكمة والمشيئة الإلهيتين في لحمتها. وهذا السريان الدوّار نوع من التدبير الكلي الأعلى الذي يهب الصيرورة معناها. مما يجعلنا بمعنى من المعاني، قادرين على الإجابة عن السؤال الكلي الثاني: هل هناك هدف من الوجود؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة حركة متطورة نحو درجات أعلى من النمو والتقدم، أم حركة خاضعة تماماً للصدفة؟ ما هو المبدأ الواحد في الكون، القوة المحركة له التي تمنحه هدفه وتماسكه وتضفي عليه المعنى؟ هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

إن العلاقة بين المطلق والنسبي، وبين اللامادي والمادي، وبين الإلهي والبشري، هي علاقة "التجاوز الكامن" إذا صح التعبير من خلال هذه المفارقة الدالة؛ فتجاوز الذات لا يعني، أبداً، انعدام كمون فاعليتها وأثرها، بل يفرضه فرضاً ما دامت العلاقة، هنا، بين واجد وموجوده أو بين فاعل ومفعوله.

تختلف وجهة النظر العلمانية المادية اختلافاً تاماً؛ إذ إنها توحد بين الفاعل والمفعول وبين الواجد والموجود فتفضي إلى أن الوجود نفسه هو فاعل وجوده، وعلة ذاته، مما يعني أن الطبيعة أو المادة امتداد قائم في الأزل، كاف لنفسه بنفسه، وأنّها

مستمرة، كذلك، إلى الأبد، في ديمومة يتكرر تماثلها في كل جزء منها، وتتنوع مظاهرها في أحداث متغيرة.

وفي الحقيقة، تثبت الفيزياء الذرية الحديثة وجهة نظر التصوّف الإسلامي من عدة نواحي؛ إذ تقرر أن الكل يتجلى، دوماً، في الجزء على غرار الصورة الهولوجرامية التي إذا اقتطعت منها جزءاً ثم وضعته على لوحة أمام عاكس ليزر ظهرت لك الصورة بكاملها، كما تثبت أن الأحداث تنطوي في سلوك ذراتها على وعي متضمن بها، وإن كان مستقلاً عنها في الوقت نفسه (لاحظ سلوك ضوئين على بعد شاسع من بعضهما البعض، فإذا عكس أي منهما قطبيته عكس الآخر، بدوره، قطبيته) كما تؤكد أن الموجة والجسيم ما هما إلا مظهران لحالة واحدة، وأن الأصل فيهما هو الطاقة، وأن أصل هذه الطاقة نفسها إعلام أو لوجوس (معرفة أو كلمة).

أما المؤمنون الساذجون الذين يرون ترادفاً كاملاً بين القرآن والواقع فهم لا ينظرون بذلك، حتى على مستوى لا وعيهم، إلى الواقع النسبي بوصفه مكوناً من كليات؛ فالقرآن (خطاب الله) ليس -ولو على صعيد الرمزية- ذات قائله التي ترى في العالم، وإنما هو "حقل مقايسة" للعالم، ولذلك يقال إن القرآن هو كتاب الله المسطور وإن العالم أو الكون هو كتاب الله المنظور. والمسطور، هنا، هو مرجع قياس المنظور. الكتابة هي مرجع قياس الرؤية، ولكن الحروف والأصوات لا تحل في المشاهد والمناظر المرئية. وإن جاز أن يحدث ذلك، حقيقة أو مجازاً، صار الكون أو العالم هو خطاب الله وليس هو الله في ذاته كذلك.

ومن أبلغ الأفكار التي ذهب إليها المسيري أن القرآن نص "مسامى" فهو مليء بالمعاني التي لا يحيط بها العقل دفعة واحدة. والمسافة بين المعنى والعقل تجعل القرآن ذا مقدرة توليدية لا متناهية، تولد معارف صالحة لكل زمان ومكان. وقد قيل لإبراهيم بن أدهم رحمه الله: أنتم معشر الصوفية تؤولون الكلام، فابتسم قائلاً: وهل نزل من السماء إلا الكلام؟!. فالتأويل أو تثوير القرآن، بتعبير ابن مسعود رضي الله عنه، هو الفضاء الذي يتحرك فيه الاجتهاد، دوماً، كي يجعل من حياة النص القرآني العظيم حياة مستمرة ودافقة، تتجدّد بتجدد الواقع والزمن.

وبعد، فإن الإمكانيات الكبيرة التي يوفرها لنا الخطاب المعرفي لدى المسيري، خاصة إذا أعيد الاعتبار لمصطلح الميتافيزيقا ومصطلح التجاوز الكامن الذي اقترحته من قبل، كفيلة، بامتياز، أن تجعلنا نقدم إنجازاً فاعلاً في مجال الابستمولوجيا الإسلامية، فنصل من تراثنا ما انقطع، ونحرك من وعوده ما أصابه الركود، مؤسسين بذلك نموذجاً معرفياً خاصاً قادراً على الصمود والنمو والتأثير.

تعقيب د. نصر محمد عارف على بحث الدكتور عبد الوهاب المسيري

يقتصد هذا التعقيب على مقارنة فكرة النماذج المعرفية عند المسيري وتوماس كون. قليلون أولئك الذين يمكن أن نجد عندهم فكرة مركزية تنساب في جميع أعمالهم تمثل عموداً فقرياً يقيم أشتات إبداعاتهم وأفكارهم، أو خاصية جينية تجعل لأفكارهم هوية تميزها عن الآخرين، إذ عادةً ما تتوزع الباحثين والكتابَ همومٌ شتّى، تجعل أعمالهم في النهاية واردة من فصائل فكرية مختلفة أو من طبائع منهجية متعددة. أما أولئك الذين عانوا الفكر ولم يمتهنوه واستبطنوا الأفكار ولم يستظهروها، فإنه قد يصل التحليل المعمق لأعمالهم إلى أنها تجليات لفكرة واحدة جوهرية، أو تطبيقات لرؤية منهجية، أو نابعة من ناظم معرفي واحد. علي شريعتي مثلاً، يمكن اعتبار أفكاره جميعها دائرة حول إشكالية واحدة وهي "العودة إلى الذات"، ومالك بن نبي يعتبر مفهوم "الوجهة" مفهوماً محورياً يؤطر مجمل أبحاثه وكتاباته، وحامد ربيع توهجت أفكاره ومشاعره بهموم "أمتي والعالم"، ومنى أبو الفضل تتمحور أفكارها حول مفهوم "المركز أو القطب في المعرفة أو السياسة"، أما أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيري فإن كل أعماله هي تجليات وتطبيقات لمفهوم "النموذج" فلا تكاد أن تجد عملاً له إلا قلب القلب فيه هو فكرة النموذج، ابتداءً من الفردوس الأرضي إلى الموسوعة الصهيونية، مروراً بالانتفاضة وهجرة اليهود الروس والتحيز وغيرها. جميع أعماله تشهد على روعة استخدم التفكير النماذجي وبراعته، وقدرة مستخدمه على الفهم المعمق للواقع والاستشراف الصائب للمستقبل. لأن فكرة النموذج هي الخاصية الوراثية للأفكار والأحداث التي متى تم

التوصل إليها استطاع الباحث أن يمسك بتلابيب الظاهرة، وأن يسبر غورها، ويغوص في أعماقها التاريخية وامتدادها المستقبلية.

وإذا أردنا المقارنة بين كل من المسيري وتوماس كون Thomas Kuhn في استخدامهما لفكرة النموذج أمكننا الخروج بالآتي:

أولاً: إنّ محاولة كون على الرغم من أنها المحاولة الرائدة في هذا المجال إلا أنها وقفت بمفهوم النموذج المعرفي Paradigm عند حدود تفسير حركة التاريخ العلمي وتطوره، ففي مقابل الرؤية التراكمية للعلم التي كانت تقوم على أن العلم يتقدم بالتراكمات الكمية جاء توماس كون ليقدم تفسيراً آخر لحركة العلم في التاريخ، هذا التفسير قائم على أن العلم يتقدم عبر عمليات ثورية تتجاوز الموجود وتدحضه؛ أي أنه يتقدم بتطورات كيفية ثورية تحدث تغييراً نوعياً في مفهوم العلم ودلالته. أما المسيري فإن مفهوم النموذج عنده يتوجه بصورة أكثر نحو المستقبل آخذاً البعد التاريخي في الحسبان، فالنموذج كما يراه هو إدراك "سر الظاهرة" أو فك شفرتها ونزع الحجب عن جوهرها سواء في الحاضر أو المستقبل.

ثانياً: إنّ مفهوم كون للنموذج يقتصر على التفسير في المستوى الكلي؛ أي مستوى المعرفة بصورة عامة، أو مستوى العلوم الطبيعية ككل، أو العلوم الاجتماعية أو علم من هذه العلوم، أو مدرسة داخل هذا العلم أو ذاك. أما مفهوم المسيري للنموذج فتظهر مكامن قوته على المستوى الجزئي، مستوى الظواهر والأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... الخ. فهو أداة تحليلية تفسيرية تعين الباحث على فهم قضايا وموضوعات بحثه بصورة أعمق وأكثر اقتداراً على الوصول إلى أعماق الظاهرة وجوهرها.

ثالثاً: إنّ نموذج كون نموذج ثابت استاتيكي يركز فقط على التغير في مفهوم العلم ومجاله وحدوده، وعلى التفاعلات والنقلات النوعية الكبرى فيه، وهي نقلات لا تحدث إلا كل قرن أو قرون من الزمان.

أما نموذج المسيري فهو نموذج يجمع ما بين التجريد الشديد وما بين الواقعية

المفرطة، فعلى الرغم من تجريده إلا أنه واقعي يتعاطى مع الأبعاد الفلسفية والدينية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والفنية. . . الخ. فيستطيع أن يفسر ظاهرة الانتفاضة بدلالة مشتقة من الحجر ويفسر المجتمع الأمريكي من خلال فيلم سينمائي ويفسر الحضارة الغربية بتحليل سلعة استهلاكية. ومن ثم فيه من الحركة والقابلية للاستخدام المجال الأوسع الذي لا يجعله حبيس فلسفة العلم أو نظرياته.

رابعاً: إنّ نموذج كون يجعل التحولات العلمية الكبرى رهينة بالمجتمع العلمي أو المجتمع الأكاديمي الذي يشتمل على الجماعة البحثية في هذا العلم أو ذاك، ومن ثم أخضع ابستمولوجيا العلم لعلم اجتماع العلم، فأي تغيير علمي مهما بلغت أهميته وضرورته وجذريته لن يحدث تغييراً حقيقياً في تطور العلم، ولن يتحول إلى ثورة علمية إلا إذا تبناه المجتمع العلمي، وازداد أنصاره إلى أن يتحولوا إلى أغلبية في هذا المجتمع، وهنا يصبح التغيير حقيقة. ومن ثم فالأفكار الكبرى في العلم خاضعة للأنصار وعددهم ونفوذهم، فإذا ازداد أنصارها تحققت وإلا قضي عليها في المهد ولم تنتشر ولن يكون لها أثر. أما المسيري، فإن مفهوم النموذج المعرفي عنده كامن في الظواهر والأيديولوجيات والأنساق الفكرية، ويستطيع باحث واحد أن يحوله إلى نموذج باكتشافه له وتوظيفه، فهو أقرب ما يكون إلى المنهج منه إلى النظرية الكبرى كما في تصور توماس كون.

خامساً: لا يعتبر توماس كون أي نموذج معرفي أنه كذلك إلا إذا كان محدثاً تغييراً نوعياً في العلم. هذا التغير يقوم على تجاوز النموذج السابق وتخطئته في كثير من الأحيان وإحلال بديل محلّه. أما المسيري فيرى أن النموذج فكرة كامنة في الفكر البشري، مصاحبةً له، لا تعطي أي دلالة للتقدم أو التأخر، أو للثورية أو المحافظة. وإنما هي أداة تفسيرية تعين الباحث على فهم الظاهرة موضوع البحث، بغض النظر عن طبيعة هذه الظاهرة وموضوعها، فالنموذج عنده أداة تحليلية تفسيرية بارعة، قادرة على الكشف عن العلل والأسباب الكامنة خلف الظاهرة، وعن الامتدادات والآثار التي ستؤتيها هذه الظاهرة.

وخلاصة القول إنّ ما قدمه الدكتور المسيري حفظه الله في تجربته العلمية على مدى حياته هو مفهوم النموذج وتطبيقاته المختلفة، ومن ثم لا يمكن فهم هذا المفهوم عند المسيري إلا من خلال مطالعة أعماله المختلفة مطالعةً معمقة. أما ما قدمه في هذه الندوة فليس سوى لمحة من هذا الجهد العلمي الضخم، ولذلك جاء تعقيبي على فكرة النموذج عند المسيري وليست على ورقة المسيري، فهذه الورقة ليست سوى مفتاح لخزانة المسيري التي ندعو الله أن يفيد بها هذا الجيل من الباحثين في أمتنا.

تعقيب الدكتور عبدالجبار سعيد على بحث الدكتور نصر عارف

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومن والاه وبعد:

فقد طالعت الورقة التي أعدها الدكتور نصر عارف، وحاول فيها أن يتوصل إلى مفهوم محدد للنظام المعرفي الإسلامي، في ضوء استعراضه لمبررات التأخر في البحث في هذا النظام، وأهمها بدهيته وعمقه وتغلغله في الفكر الإنساني، مشيراً إلى حاجة العقل البشري للمعادلة التي تجمع بين مصادر المعرفة، وتقيم العلاقات بينها، وتحدد تدرجها وهرميتها... إلخ، وهي التي يطلق عليها أحياناً الناظم المعرفي، وأخرى النموذج المعرفي، وثالثة الضابط المعرفي، ورابعة النظام المعرفي، أو ما يطلق عليه في بنية معرفية أخرى مفهوم (Paradigm).

كما تحدث الدكتور نصر عن بعض محاولات تحديد المصطلح في ضوء حالة الارتباك التي ألمت بالنظام المعرفي، الناشئة عن هيمنة ثقافة مزدوجة منذ الحملة الفرنسية إلى الآن، وأشار إلى المحاور الأساسية التي تتمثل فيها عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي: من إعادة تجديد المناهج والعلوم والأفكار الموروثة، وتصحيح مفاهيم التعامل مع الغيب، وإعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النسق المعرفي الإسلامي، وتفعيل مناهج فهمه ونقده وهضمه.

كما تحدث د. نصر عن كون تعريف مفهوم (Paradigm) كامناً وراء مفاهيم النظام المعرفي، أو النموذج المعرفي أو النسق المعرفي، وفرق د. نصر بين مفهوم

النظام المعرفي من جهة ومفاهيم أخرى مثل النموذج المعرفي (Paradigm)، ورؤية العالم (Worldview) واعتبر أن الأقرب للنظام المعرفي الإسلامي الذي يقصده هو ما تبناه (Ken Wilter)، الذي حاول أن يقدّم نموذجاً معرفياً يتجاوز النموذج المعرفي العلماني السائد في الفكر الغربي الآن، حيث وصف هذا النموذج المعرفي بأنه نموذج معرفي أعلى، شامل ومحيط، متجاوز للواقع تجاه الغيب.

كما بيّن د. نصر عارف طبيعة النظام المعرفي وخصائصه من أنه يقوم على الإيمان بأن الحقيقة واحدة لا يستطيع الإنسان الإمساك بها أو احتكارها، وأنه نظام لا يعرف الكلمة الأخيرة؛ لأن عناصر العملية المعرفية دائماً متغيرة، وأنه نظام متمدد يقوم على أن كل شيء في الكون له "واقع" يدرك بالحواس، وله "نفس الأمر" الذي هو الشيء في حقيقته، وأنه نموذج واحد في مستواه الأعلى أو الكامن، لكنه يقبل التعدد فيما دون ذلك. وأنه نظام مفتوح لجميع إبداعات العقول الإنسانية.

ويرى المعقب أن هذه الورقة من الدكتور نصر قدّمت إسهاماً جيداً في محاولة تحديد مفهوم النظام المعرفي، وبيان طبيعته وخصائصه وفق المفهوم الذي تبناه، بل لعلها كانت من أكثر أوراق الحلقة وضوحاً في الرؤية، وانسجاماً في الفكرة، واقتراباً من تحديد المفهوم وتناوله. إلا أنها مع ذلك لم تحسم أمر المفهوم، ولم تكن كافية لتبديد العديد من التساؤلات. فضلاً عن أنها بطرحها أثارت جملة من التساؤلات والمشكلات من أهمها:

١. إذا كان «النظام المعرفي -بوصفه حقيقة وجوهراً- موجوداً في كل البنى المعرفية سواء أطلق عليه مسمى (أي تم تعريفه)، أم «ظل كامناً متسرباً في مختلف مستويات التفكير»، "وإذا كان النظام المعرفي الإسلامي ظاهرة تاريخية ممتدة، صاحبت العقل المسلم منذ أن أوحي إليه أن يقرأ بالله في كتابه الموحى، أو يقرأ مع الله في كتابه الكوني المكتوب بيد قدرته"، فكيف يبقى بعيداً عن دائرة البحث والاهتمام والتحديد، سواء منذ بدء الخليقة ونزول التكليف، أو منذ نزول رسالة الإسلام؟ وهل يصلح مبرر بدهيته وإدراك الناس له أن يقصيه عن دائرة البحث والتحديد كل هذا الزمان؟ وفي ضوء ذلك ألم يبحث هذا الأمر

في مراحل تاريخية سابقة؟ خاصة وأن المبرر الذي ساقه الدكتور نصر للتوجه نحو تحديد المفهوم من خلال محاولات معاصرة، هو هيمنة ثقافة مزدوجة على العالم الإسلامي منذ الحملة الفرنسية إلى الآن، تمثل تلك الثقافة حالة مثلى للثنائيات المتقابلة أوالمتضادة بفعل وجود ثقافتين بينهما من التناقض أكثر مما بينهما من التلاقي. ومثل هذا المبرر متكرر في التاريخ الإنساني والإسلامي ويفترض أن يشكل حافزاً منذ القدم للتوجه نحو تحديد المفهوم كما هو في أيامنا هذه.

٢. هل النظام المعرفي الإسلامي غيب لا يدرك؟ وإن كانت محاولة د. نصر جاءت لتنفي ذلك وتحاول تحديده، إلا أنها في الحقيقة أوحت به، وهذا واضح من خلال التعريف الذي اختاره د. نصر، أو بالأحرى الوصف العام الذي اختاره. حيث إنّ الورقة في حقيقة الأمر لا تقدم تعريفاً محدداً للنظام المعرفي الإسلامي.

كما يؤيد الجنوح نحو كون النظام المعرفي الإسلامي غيبياً، ما أشار إليه د. نصر من أنه "نموذج واحد في مستواه الأعلى، أو مستواه الكامن، لكنه يقبل التعدد فيما دون ذلك سواء تعلق هذا التعدد باختلافات عقائدية . . . " . وهذا في حقيقة الأمر تناقض مع قول الدكتور نصر إنه يطلق لفظ الإسلامي على النظام المعرفي من وحي "المعنى القرآني الشامل الذي يقصد بالإسلام صفة تصف طريقة حياة وتعامل مع الله سبحانه، جوهرها التسليم لله سبحانه والخضوع له، لذلك وصفت جميع النبوّات السابقة بأنها إسلام، ووصف أتباعها بأنهم مسلمون" .

ويتناقض أيضاً مع ما أشار إليه من أن محاور إعادة التوازن للنظام المعرفي هي: "إعادة تجديد المناهج والعلوم والأفكار الموروثة، وإعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع الغيب (إجابات الأسئلة الكلية)، وإعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النسق المعرفي الإسلامي" . فهل يصلح أن يكون هناك اختلاف في العقائد، إذا كان النظام المعرفي الذي يحكمها إسلامياً (بالمعنى العام)؟ ثم لماذا هذا التباين بين أصحاب الديانات السماوية؟ مع أننا لا نختلف في إسلامية

جميع النبوات . وإذا كانت العقائد التي هي المرجع العام لفكر الناس وسلوكهم وثقافتهم لا تصلح مرجعاً، كونها عرضة للاختلاف، فما هو النظام المعرفي الذي سيرجع إليه الناس في ثقافاتهم وسلوكهم، أعني ما هي مضامينه؟ .

وإذا كانت مضامينه هي المحاور التي سبقت أشارة د. نصر إليها، فهو إذن نظام معرفي معروف ومدرك، وإذا قبل التعدد في أشياء، فلا يقبل التعدد في أشياء أخرى .

٣ . من خصائص النظام المعرفي التي تبناها د. نصر عارف أنه يقوم على الإيمان بأن "الحقيقة واحدة، لكن لا يستطيع الإنسان الإمساك بها" . والسؤال المطروح هنا، إذا سلمنا بوحدانية الحقيقة، فهل نسلم بأننا لا نستطيع الإمساك بها! مثلاً أليست وحدانية الخالق حقيقة؟ أو لسنا نمسك بها؟ وقد أشار د. نصر نفسه أن هناك دائماً حقيقة أن "فوق كل ذي علم عليم" . وهكذا في كل قضية من أصول الإيمان .

ووجود بعض الحقائق المدركة التي نتمسك بها، لا يتنافى مع أن نقبل الرأي الآخر وننطلق من احتمالية صوابه، وأن لا نزعم لأنفسنا الإمساك بتلابيب الحقيقة دون غيرنا، فيما كان محتملاً للخلاف وتعدد وجهات النظر . وإلا فما معنى الفرق بين ما كان من النصوص قطعي الدلالة، وما كان منها ظنياً؟ . هذا فضلاً عن أننا نتحفظ على وحدانية الحقيقة أصلاً .

٤ . ومثل هذه التساؤلات يمكن أن نطرحها على قول د. نصر: إنّ النظام المعرفي متمدد يقوم على أن كل شيء في الكون له واقع يدرك بالحواس ومعاوناتها، وله نفس الأمر الذي هو الشيء في حقيقته .

وإطلاق هذا الأمر على كل شيء لا أظنه في مكانه الصحيح، وإلا فإنه سيدخلنا في دوامة من يعرف الواقع، ومن يعرف نفس الأمر . كما أن التساؤل المهم في هذا المقام أليس نفس الأمر هو الحقيقة (حقيقة الشيء)؟ والأمثلة التي اختارها د. نصر للتدليل على فكرته لا تدخل في إطار الواقع ونفس الأمر، إذ كون القمر مثلاً مصدراً للضياء والجمال لا يتنافى مع كونه صحراء وأحجار . وهذا واقع للقمر متعدد الأوجه ولا يعني أننا لم ندرك شيئاً من "نفس الأمر" للقمر .

وإطلاق هذه الفكرة سيجعل الإنسان يعيش حالة من الحيرة والإحباط تجاه الكون حيث ستصبح جميع معارفه في مهب الريح، ونسبيّة فهل هذا الخشب مثلاً خشب في نفس أمره أم أنه سيكون شيئاً آخر؟ وبالتالي فكل شيء معرض للنقض، وليس الأمر كذلك. وهذا لا ينفي ضرورة البحث العلمي المتواصل والحرص على التطور الدائم، ولكن ما يتم التوصل إليه على وجه التأكيد والتعيين سيكون تعدداً وتنوعاً في صور الواقع، التي قد تشكل في مجموعها نفس الأمر.

٥. كما أن اعتبار الدكتور نصر عارف للنظام المعرفي أنه نظام مفتوح لجميع إبداعات العقول الإنسانية لا يعني بالضرورة أنه نظام غير مؤدلج. واستخدام لفظة الإسلام بالمعنى القرآني الشامل الذي هو التسليم لله، يجعله مؤدلجاً، ولا ينفي عنه هذه الصفة، كما يرى د. نصر. ونحن نتحدث دائماً عن كون النبوات جميعاً واحدة تدعو إلى التسليم لله، والإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم مصدق لذلك كله، ومهيمن عليه.

وإجابة الأديان السماوية على الأسئلة الكلية النهائية تتفق فيما بينها، يوم أن كانت تلك الديانات على أصولها أما بعد ذلك فلا. ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾(المائدة: ٧٣). ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾(المائدة آية١٧)، ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل﴾(التوبة آية٣٠).

على أن هذا لا ينفي أن نتحاور مع أهل الكتاب ونجادلهم بالتي هي أحسن ونتعايش معهم ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ (العنكبوت: ٤٦)، كما أن أدلجة النظام المعرفي الإسلامي، لا تنفي اتساعه للعقول والإبداعات الأخرى من خارج الأيديولوجيا التي يقوم عليها، فالحكمة ضالة المؤمن، وبالتالي ليس الأمر في حقيقته نظام معرفي إسلامي، وآخر علماني، بل هو غير ذلك، وهذا بالتالي يرجعنا إلى التحفظ على مقولة النظام المعرفي الواحد في مستواه الأعلى أو الكامن.

ويرى المعقب أن البحث في النظام المعرفي الإسلامي ينطلق من أنه نظام توحيدي قائم على التوحيد، وثمة نظم معرفية أخرى، بينه وبينها قواسم ومنافع مشتركة. ولهذا النظام المعرفي خصوصيته انطلاقاً من توحيديته، سواء في الربط بين مصادر المعرفة (الكون والوحي)، أو مجالاته (عالم الغيب، والشهادة)، أو في مضامينه من الإجابة على الأسئلة الكلية، أو تحديد المواقف من الفكر الوافد وأصول نقده، أو تصويب النظرة إلى الموروث من أفكار وقيم وغير ذلك.

فإذا اعتبرنا أنّ الإيمان بالله وجوداً وقيّوميّة صادر عن معرفة ما ورغبة في تطوير هذه المعرفة، وكذلك التعرف إلى صفاته وطبيعة العلاقة معه، وما يريد منا أن نلتزم به، والتعرف إلى مركز الإنسان في الكون وطبيعة العلاقة بين الخلائق، وأن كل ذلك صادر عن دوافع وراء تحصيل المعرفة. وإذا ربطنا ذلك بضوابط منهجية في الربط بين الظواهر والأسباب والمسببات، ومفاهيم سننية كالمباشرة في البحث والتنقيب للوصول إلى النتائج، وإذا ربطنا كل ذلك بالرغبات والبواعث الداخلية الفطرية والنفسية، في البحث عن الهداية والوصول إلى الحق، ومجموع المؤثرات على تلك الرغبات والبواعث، ومعوقات الوصول إلى الهداية، فنحن نتحدث عن نظام معرفي ينتظم ذلك كله.

فالنظام المعرفي الإسلامي(في نظر المعقب): هو مجموع المبادئ والكليات والأصول المستندة إلى مبدأ الوحدانية التي ينتظم في إطارها التعامل مع مصادر المعرفة، ووسائل الوصول إلى المعرفة من تلك المصادر، وبواعث المعرفة، والمعوقات التي تعترض تلك البواعث والوسائل، والغايات المعرفية التي يتوقع الوصول إليها في ظل ذلك النظام.

وعليه فإن النظام المعرفي الإسلامي (سواء بالمعنى العام الشامل للإسلام أو بالمعنى الخاص)، نظام توحيدي، يجمع بين عالمي الغيب والشهادة. وتصدر المعرفة فيه عن الوحي والكون. والعقل مع الحواس الأخرى وسيلة التحصيل لتلك المعرفة. ومؤثرات البيئة والموروث الفكري تشكل عائقاً مهماً أمام التوجه الصحيح باتجاه المعرفة وغاية المعرفة تحقيق الهداية، هداية الفكر والقلب والجوارح. على أن هذه

الملاحظات لا تقلل من شأن محاولة الدكتور نصر، تحديد مفهوم النظام المعرفي بل لعلها تسهم في المزيد من وضوح الرؤية لتحديد المفهوم. ومقدراً عالياً الجهد المبذول من الدكتور نصر، مؤكداً على أهمية أن تشكل الحلقة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي حول النظام المعرفي منطلقاً لمزيد من الأبحاث في هذه المسألة المهمة.

تعقيب الدكتور محمد أحمد عواد على بحث الدكتور نصر عارف

لا بد من الإشادة بهذه الورقة ابتداءً، وبالجهود التي قدّمها الباحث في دراساته السابقة ومن ثم نتوجه إلى الورقة الموجودة بين أيدينا، والتي تحمل عنواناً مثيراً هو "مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المستعملة"، والقضية الأولى التي نريد مواجهتها هي المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه.

لم يشأ الباحث أن يبدأ في محاولة تعريف النظام المعرفي، وإنما قدّمه أنموذجاً معرفياً أولياً ومن ثم انطلق بعد ذلك إلى محاولة التعريف بالنظام المعرفي وختم دراسته بطبيعة النظام المعرفي وخصائصه. ولسنا نعترض بطبيعة الحال على هذه المنهجية، فهذا اختياره وعلينا احترامه.

مقاربة أولية للنموذج المعرفي:

١. يبدأ الباحث دراسته هكذا: «إن من البدهي في بنية الإسلام المعرفية أن الكون بظواهره الطبيعية والإنسانية والغيبية غير محدود، وإن العقل البشري محدود».
ولا أشك مطلقاً في أن هذه القضية بدهية في بنية الإسلام المعرفية، ولكن المشكلة أن هذه البدهية لا نجد تصريحاً كثيراً بها عند مفكري الإسلام، ومن ثم لا نجدها بصورة واضحة وجلية إلا عند ابن خلدون، ومن ثم لم يلجأ الباحث إلى غيره لتقريرها، ومن هنا كان عليه أن يقرر بأن مقاربته الأولية تنطلق من ابن خلدون، ومن ثم عليه بعد ذلك أن يقدم التسويغ المناسب لهذا الموقف. وأنا لا أعتقد أنه يستطيع أن يُعمم هذا الموقف على كل مفكري الإسلام.

٢. يؤكد ابن خلدون تنوع ظواهر الكون ومحدودية العقل البشري واستناداً إلى هذه القضية تُصبحُ عمليةُ الإدراك وما يترتب عليها من معرفة وعلم عملية غاية في التقييد والتشابك.

٣. ويمكننا أن نلزم ابن خلدون أيضاً بأنه يقول: «بأن كل مصدر من مصادر المعرفة على حدة غير قادر على الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها بصورة تكفي لإضائة طريق الإنسان في الحياة وتوصيله إلى أقرب نقطة من نور الحقيقة وصورتها».

٤. ويمكننا أيضاً أن نلزم ابن خلدون بالقول «من الضروري للعقل البشري أن يوجد تلك المعادلة التي تجمع بين مصادر متعددة للمعرفة تكفي في جملتها لنيل قبس من ضوء الحقيقة».

٥. قطعاً فهم ابن خلدون العملية المعرفية بالطريقة السابقة وطبقها، ولكنه لم يطلق عليها تعبير النظام المعرفي أو الضابط المعرفي أو النموذج المعرفي. والباحث هو الذي يُسقطُ هذا التعبير على العملية الموصوفة. وما يعنيه هذا أن مفهوم النظام المعرفي لَم يكن مستخدماً من قبل ابن خلدون على الصعيد النظري، وإن كان موجوداً بصورة عملية.

٦. بالطبع يملك الباحثُ الحق بذلك، وكلّ ما عليه هو أن يصرح به ويربطه بمفهوم البرادايم Paradigm وهذا ما لم ينفعله.

٧. وعموماً يؤكد الباحث أن النظام المعرفي: "يشير إلى ذلك المركب الذي يشتمل على تحديد مصادر معينة للمعرفة ويقيم العلاقات بينها، ويحدد تدرجها وهرميتها، ويعين في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد وأسس مشروعيتها، ومبررات الاعتماد عليها، والاعتقاد فيها أنها معرفة حقيقية والرضا بنتائجها واستخدامها وتوظيفها".

٨. يقيم الباحث التعريف السابق على الطروحات التحليلية والوضعية لنظرية المعرفة فهذه هي القضايا المسكوت عنها. ومن ثم ينسى الانتقادات المهمة التي وجهت إلى هذا المنظور من قبل باحثين محدثين مثل التوسير، فالمعرفة كما

تطرح من قبل الباحث تجري في فضاء غير اجتماعي من ذات لا تمت إلى الزمان والمكان، ومن ثم يحتاج الباحث إلى تعميق هذا المفهوم انطلاقاً من انتقادات التوسير. [انظر: التوسير، قراءة رأس المال. ج١، الترجمة العربية. ص٤٦ـ٦٠].

النظام المعرفي محاولة للتعريف:

١ . أحب أن أشير ابتداءاً إلى مسألة تتعلق بالتعريف تحديداً، إذ المشهور في الأدبيات التحليلة أن التعريف ذو طبيعة إقناعية. فلا نستطيع أن نحكم على التعريف بالصدق أو الكذب، وفي المؤلفات المنطقية الصورية يُعاملُ التعريفُ بهذه الطريقة.

٢ . والوحيد الذي يشذ عن هذه القاعدة هو ابن تيمية، فهو يؤكد أن التعريف قضية خبرية ومن ثم يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب وأنا أقبل بموقفه استناداً إلى الحجج التي قدمّها في كتابه الرد على المنطقيين.

٣ . لا يقدم الباحث تعريف النظام المعرفي مباشرة ولكنه يقدم لذلك بقضايا مثل:

- النظام المعرفي بوصفه حقيقة وجوهراً موجود في كل البنى المعرفية.
- فكل الثقافات الإنسانية تشتمل على نظام معرفي معين لا يدركه أبناؤها حتى العلماء منهم.
- لذلك قد يكون من شدة عمق النظام المعرفي وتغلغه في الفكر الإنساني أنه لم يعرف. ولم تنفق جهود في تحديده لأن البدهي لا يحتاج إلى تعريف.

٤ . ثم ينقل الباحث إلى حالة الأمة الإسلامية ويؤكد أنها تحتوي ثقافة مزدوجة مما أدى إلى حالة من الارتباك في النظام المعرفي السائد. . . لأن حقيقة الأمر وواقعه أن هناك نظامين مدنيين متجاورين. . .

٥ . بحسب الباحث يوجد نظام معرفي عالمي ونظام معرفي إسلامي، وهما في حالة اشتباك في الواقع الإسلامي الأمر الذي أدى إلى ظهور بعض الدراسات التي حاولت تحديد النظام المعرفي.

٦ . ويقدم الباحث أربع دراسات سبقته في هذا المجال :
- محاولة د . منى أبو الفضل .
- محاولة أبو القاسم حاج حمد .
- محاولة عبد الوهاب المسيري .
- محاولة طه جابر العلواني .

٧ . وإذا افترضنا أن محاولة د . منى هي الأقدم تاريخياً فمن ثم كان على الباحث أن يقوم بمقارنة ما قدمّه اللاحقون إليها لمعرفة الجديد الذي أتى به كل واحد منهم، أم أنهم اشتغلوا في خطوط متوازية ومن ثم لا تلاقي بينها، وكل ما فعله هو أنه طرحها بصورة مباشرة بدون أي تدخل .

بالطبع لقد عالج موضوع المنظور الحضاري الذي تقدمت به د . منى أبو الفضل في كتاب "نظريات التنمية السياسية المعاصرة" ص٨٨-١٠٥ ، ونجد هناك عرضاً مفصلاً لهذا المفهوم، ولكن لا توجد فيه إشارات إلى اللاحقين، إذ يبدو أن إسهاماتهم جاءت بعد سنة ١٩٩٠م .

ومن ثم كانت هناك إمكانية لدى الباحث لمعرفة الجديد الذي أتى به اللاحقون .

٨ . يؤكد الباحث أن بناء النظام المعرفي الإسلامي ظاهرة تاريخية ممتدة، فقد كان النظام المعرفي قائماً ومدركاً ومستوعباً وكلما اختل النظام المعرفي ظهرت عملية إعادة التوازن للنظام من قبل علماء المسلمين . وفي العصر الراهن هناك أزمة في النظام المعرفي، الذي أدى إلى ظهور المحاولات المختلفة لإعادة التوازن له، وبخاصة من قبل تيار أسلمة المعرفة .

وينبه الباحث إلى أن حالة الفوضى هذه جعلت هناك تناقضات في استخدام المفاهيم، فمثلاً استخدم النظام المعرفي أو النموذج المعرفي أو النسق المعرفي بوصفها مترادفات . وكان التعريف الكامن خلف هذه المفاهيم هو تعريف النموذج الذي وضعه توماس كون . وكذلك وقع الخلط بين النظام المعرفي والنموذج المعرفي من جانب ورؤية العالم من جانب آخر . والسؤال بالطبع كيف ينقض الباحث هذا الاشتباك بين المفاهيم؟

١٠ . لا يجوز الخلط بين رؤية العالم والنظام المعرفي "فرؤية العالم تمثل إجابة على الأسئلة النهائية حول الإله والإنسان والكون والحياة" . ومن ثم تمثل أساساً للنظام المعرفي وقاعدة عليها يتأسس ومنها ينطلق" .

١١ . لا يجوز الخلط بين النظام المعرفي والنموذج المعرفي فاستناداً إلى المسيري النظام المعرفي هو «النموذج الكامن الذي يشترك فيه أبناء حضارة واحدة، يحدد مجمل ثقافتهم وعلومهم» .

١٢ . أما النموذج المعرفي Paradigm بتعبير توماس كون فعلينا أن نبقيه في إطار استخدامه عنده . بمعنى أنه محصور في الفلسفة أو في المجتمع العلمي في زمان معين، وقد يغطي حقلاً معرفياً محدداً، أو مجموعة حقول . فهناك نموذج معرفي للعوم الطبيعية وقد يكون هناك نموذج خاص لأحد هذه العلوم .

١٣ . يعتمد مفهوم النظام المعرفي وخصائصه على "رؤية العالم" ، ويمكن أن نصل إليها من خلال الوحي أولاً، ثم العقل والحس، [نظريات التنمية . ص٩٠] .

١٤ . لا شك في أهمية هذه التحديدات، ومن ثم نحتاج إلي بعض التعليقات التوضيحية، ونحن نعلم تماماً أن حجم الورقة يتسع لأن يقدم الباحث فيه إجابات على الأسئلة كلها التي يمكن أن تطرح، ومن ثم نريد أن ننخرط معه في تفكير واعٍ حولها بقدر الإمكان .

المنظور الحضاري:

١ . استناداً إلى الباحث هناك حضارات مختلفة، وكل حضارة لها نظام معرفي خاص بها يحدد مجمل ثقافتهم وعلومهم، وعلى الأقل هناك حضارة إسلامية وحضارة غربية . مختلفتان من حيث المبدأ . ومن ثم لكل منهما نظام معرفي مختلف عن الآخرى . ولم يقدم الباحث دعماً نظرياً لهذه القضية، لكنه تعرض لها في كتابه نظريات التنمية السياسية حيث نجده يشير إلى اختلاف البيئات وأثره، والذي يلعب دوراً مهماً في الاختلاف بين الحضارات، ولكن لا يكفي ذلك في الدفاع عن الحجة المطلوبة هنا . فاختلاف البيئة لم يمنعنا من أخذ العلوم التجريبية مثل الطب والهندسة والفيزياء .

٢ . فإذا كانت الثقافة العربية الإسلامية تختلف عن الثقافات الأوروبية، وهذا الأمر يمكن قبوله على الصعيد الإنثروبولوجي، لكن وجود النظام المعرفي لا يمكن حله انثروبولوجياً، ولم أجد في الكتابات العربية من تصدى له بجدية سوى د. طه عبد الرحمن في كتابه فقه الفلسفة الجزء الأول. ص٢٧٢ وما بعدها. لذا أميل إلى ضرورة الاستفادة من مرافعة د. طه وتعميمها.

رؤية العالم:

١ . لا شك في أن رؤية العالم هي الأساس الذي ينبني عليه النظام المعرفي، ولكن رؤية العالم هنا لا نحصل عليها عبر تأملات العقل الفلسفي، وإنما تحديداً من علم العقيدة.

٢ . والعقيدة بالطبع نسق من الإيمان ومجمل هذا النسق جاء عبر النص القرآني، ومن ثم يمثل الإيمان بالنبوة الخطوة المركزية الأولى في هذا النسق.

٣ . ويمكننا أن نقوم ببناء كامل رؤية العالم استناداً إلى الإيمان.

٤ . يمثل الإيمان هنا الفعل المعرفي الخاص بحقل الدين، والإيمان يعني التسليم بما نقله إلينا النبي عن الوحي. وهذه الخطوة تقودنا إلى الله من حيث هو الفاعل الجوهري في الكون بصفاته التي لا حصر لها.

٥ . ومن ثم ما نشاهده في النص من قضايا تخالف القوانين الطبيعة علينا ردها إلى القدرة الإلهية المطلقة.

٦ . فالمهم الإيمان بالنبوة، ومن ثم بالألوهية وبما جاء في الكتاب المقدس.

٧ . وإذا تعقبنا المسلّمات النظرية في هذا النسق نجدها بأجمعها لا تتحدث عن عالم الأرض، فهي تتعلق بالسماء، ومن ثم نظام الإيمان هذا لا علاقة مباشرة له بالعلم.

طبيعة النظام المعرفي وخصائصه:

علينا أن نشتق النظام المعرفي من رؤية العالم وهذا أمر نقبله بدون شك، ولكن التساؤل من ثم يدور حول القضايا التي يجب أن نضعها في هذا النظام. وأعترف بأن القضايا الخمس التي ساقها الباحث بوصفها خصائص هذا النظام مهمة جداً،

وتشكل نقطة انطلاق معقولة في بناء النظام المعرفي، ورأيت أن الحديث عنها يجب أن يرتكز على قضايا قبلها. وأقترح أن نضع ابتداءً المبادئ الستة التي يتفق حولها ابن خلدون وابن تيمية كما توصلنا إليها في أطروحتنا عن العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي وسأقدمها بصورة مجردة:

أولاً: مبدأ مصادر المعرفة الأربعة:

إنّ المعرفة هي نتاج تكامل بين الحس والعقل، وما يُبنى عليها مثل التجربة والأخبار الصادقة. وهذه هي مصادر المعرفة العلمية، ومصادر كل معرفة صادقة ممكنة.

ثانياً: مبدأ حظر النشاط الميتافيزيقي على العقل:

إنّ موضوع المعرفة هو العالم المادي الذي نصلُ إليه بالحس والعقل والتجارب. وينبني على هذا أنّ مجال العقل الذي تظهر فيه فعاليته هو هذا العالم. فالمعرفة ممكنةٌ لهذا العالم، ويمكن أن نصل إلى قضايا صادقة بشأنه. وينبني على هذه المسألة قضيتان:

أ- هناك عالمان على الصعيد الأنطولوجي، هما: عالم السماء، وعالم الإنسان.

ب- حدود مجال العقل وفعاليته هي عالم الإنسان، أمّا عالم السماء فلا يستطيع العقل أن يقدم معرفة يقينة بشأنه، لأنه يقع خارج مجال فعاليته.

ومن ثم من الضروري الفصل بين عالم السماء وعالم الإنسان، وتقييد مجال العقل في هذا العالم، وحظر النشاط الميتافيزيقي عليه.

ثالثاً: مبدأ ضرورة الموضوعية في المعرفة:

إنّ عالم الإنسان يخضع لمبدأ السببية، فهناك أسباب ومسببات على الصعيد الأنطولوجي، وعلينا الوصول إلى التفسيرات السببية على الصعيد المعرفي. ويجب من ثم أن يصل الآخرون إلى النتائج ذاتها، لأن المعرفة بطبيعتها ذاتية، والمعرفة العلمية بالذات تتسم بهذه السمة فهناك إمكانية للتحقق من نتائجها من قبل آخرين.

أما المعرفة الذاتية التي تبقى حبيسة ذات العارف، فلا تستحق أن تسمى معرفة. وهذه هي الموضوعية في المعرفة، ولذلك يجب رفض المعرفة الميتافيزيقية لأن العارف لا يمكن أن يتحقق من صدقها، ولا يستطيع الآخرون أن يتحققوا من مدى صدق هذه القضايا، ومن هنا ليست معرفة بالمعنى العلمي.

رابعاً: مبدأ الفصل بين عالم السماء والإنسان:

إن عالم السماء لا يمكن معرفة تفاصيله بالعقل، وقُصارى ما يمكن الوصول إليه هو إثبات الوجود الإلهي. أمّا ماهية هذا الوجود وصفاته فلا يمكن معرفتها بالعقل، وهي عموماً موضوع الدين.

خامساً: مبدأ الفصل بين الأنساق الثلاثة:

من الضروري التمييز بين أنساق ثلاثة: الفلسفة والعلم والدين، فهناك اختلافات بين هذه الأنساق في الموضوعات والوسائل والغايات، ويجب ألا يتم إلغاء أحدها لصالح الاثنين الآخرين. بمعنى أنه لا يجوز تحميل الخطاب الديني تأويلات فلسفية لا تمت له بصلة أو نقوم بتأويله علمياً، إذ ليس الدين من حيث المبدأ علماً أو فلسفة، كذلك لا يجوز للدين أن يتدخل في الفلسفة أو العلم، فالدين قائم على التسليم والإيمان، والفلسفة والعلم يقومان على الدليل والبرهان. وهذا يعني بصورة أخرى الاعتراف بشرعية الأنساق الثلاثة.

سادساً: مبدأ الالتزام بالروح العلمية:

إن هدف المعرفة من حيث المبدأ بلوغ الحقيقة بغض النظر عن الأهواء والانفعالات الذاتية. ومن ثم يجب نبذ الاعتبارات الأُسطورية والسلطوية والمصالح الذاتية، والأهواء والخرافات وكل ما من شأنه أن يقف حائلاً دون بلوغ الحقيقة.

تعقيب للدكتور حمدي عبد الرحمن

في الواقع انطلق مما بدأ به الدكتور المسيري أننا في أزمة، أزمة العقل المسلم، إنه يعيش في واقع ليس من صنعه، ومع الأزمة الفكرية تشتد إشكالية فوضى المفاهيم، إننا فعلاً أمام فوضى مفاهيمية، وينبغي أن نؤكد على هذه القضية منذ البداية، حتى

من خلال طرح الدكتور المسيري، و الدكتورنصر عارف، ما هو النظام المعرفي ؟ هل هو مبحث معرفي على مستوى الإبستمولوجي؟ وهل هو نظام كلي متحيز من الأفكار ؟ هذه مسألة أعتقد أننا لو أخذنا نهج فولتير حين قال : «إذا أردت أن تتحاور معي، عليك أن تحدد مصطلحاتك ومفاهيمك» أعتقد أن هذه قضية بالغة الأهمية .

لكن واقع الأزمة هو بالفعل المشترك الذي يجمعنا جميعا، نحن نعاني، أنا على المستوى الشخصي مثال على ذلك، فنشأتي الخاصة كانت منفصلة عن نشأتي الأكاديمية، ودرست علم السياسة بمفهومه الغربي الذي لا يمتّ بأي صلة للواقع الذي نعيش فيه، ثم تخصصت بعد ذلك في دراسة السياسة والحكم في أفريقيا، فوجدت أننا ننظر إلى أنفسنا بعيون الآخرين، فالأفريقي يعرف تاريخه من خلال المستشرقين الذين رسموا هذا التاريخ، فعند هذه اللحظة - وأنا آسف لأنني انطلق من خبرتي الشخصية - بدأت أهتم بقضايا تدخل في صميم فلسفة العلم، وهدف العلم، وجوهره، وغاياته، وما يسميه (آرنست نيجل) السياقات الاجتماعية وتأثيرها على هدف العلم، وهذه كلها قضايا أعتقد أنها في غاية الأهمية، والنظام المعرفي في الواقع يحاول أن يحدد ثلاثية العلاقة بين الإنسان، والكون، والإنسان وأخيه الإنسان، وهذه إشكالية في النظام المعرفي الغربي بتنوعاته الفكرية المختلفة، والنظام المعرفي الإسلامي ورؤاه المختلفة .

النظام المعرفي الغربي كان يجد الإنسان على خصومة مع قوى الطبيعة دائما، فإما أن يحتال على الطبيعة كما فعل (بروميثوس)[1] أو أن يتعامل معها بمنطلق عقلاني مستخدماً العقل، ويضفي عليه قدسية معينة، أي أنه يتعامل بأسلوب تقني، حتى إن الفيلسوف الألماني المعاصر (يوركن هبرماس) وهو من أشهر المدافعين عن المشروع الحداثي الغربي يرى أن المشروع بحاجة إلى إصلاح، يقول : إن العقل أصبح عقلا أداتياً، وبغض النظر عن كل هذه التنوعات في الفكر الغربي حتى من قبل أوهام الفيلسوف الإنجليزي (بيكون) الأربعة، ثم الثورة الصناعية، والمجتمع الصناعي، وما بعد الصناعي، وما بعد "البعديات" كلها، وبغض النظر عن كل هذه

---

[1] انظر هامش (١) ص ٣٩٥ من هذا الكتاب .

التنوعات إلا أن الهدف في النظام المعرفي الغربي هو الإنسان ورفاهيته، حتى في نظام التثبيت الذي يميز مرحلة ما بعد البنيوية هو أيضا يحصر نفسه في المتحدث، (وهنا الدكتور المسيري أكثر مني تخصصاً في ذلك)، إنّه يعتمد على الحوار، لا يقوله إلا المتحدث نفسه، حتى لو أخذنا هذا المفهوم لوجدنا أن الإنسان هو الهدف، بالمقابل هناك النظام المعرفي الإسلامي نجد فيه كذلك أن الهدف هو الإنسان، وبالتحديد تحقيق عبودية الإنسان للخالق سبحانه وتعالى، وهنا انطلقت من قضية هدف العلم، فعلماء السياسة قالوا إن الهدف معلوم بالنسبة للنسق المعرفي الغربي، لكن السياقات الاجتماعية التي تؤثر على هذا الهدف لم تدرس جيدا؛ وبالتالي بدأوا الإهتمام بهذه النقطة، ونحن لدينا الهدف غير معلوم؛ لأننا لم نضع هذا العلم أصلاً؛ ولم نحدد وجهته منذ البداية، وعلينا أن نحدد ما هو الهدف من أي علم من العلوم، ويكون في ذهننا هذا الفهم للنظام المعرفي على أنه جملة متميزة من الأفكار، تحدد رؤية الإنسان لعالمه، ولعلاقته بأخيه الإنسان، ولكي يؤمن بها أي شخص من الأشخاص لا بد أن يؤمن بهذه الجملة من الأفكار والتصوّرات، فهو ذو طابع أيديولوجي (أي النظام المعرفي) فكيف نحقق هذا التوازن ؟ وأركز هنا على الثوابت والمشتركات الأساسية التي تمثل جوهر النظام المعرفي، على الرغم مما تضمّنه النظام المعرفي الغربي، وما ينطوي عليه من مفهوم للإزاحة كما برز هذا واضحاً في حفريات الفيلسوف الفرنسي (مشيل فوكو) في أن هناك تحولاً وإزاحة، والعقل في مرحلة معينة يحل محل الميتافيزيقا، وفي مرحلة أخرى الاقتصاد، وفي مرحلة لاحقة التكتيك أو الحوار، فهنا على الرغم من هذه التحولات هناك ثوابت في النظام المعرفي الغربي، وهي تحدد في النظام المعرفي الغربي منظور الإنسان الغربي وثلاثية العلاقة التي تحدثت عنها في البداية، وهي الإنسان، والطبيعة، والإنسان وأخيه الإنسان، فهنا ينبغي للعقل المسلم أن يكون على وعي بهذه التنوعات، ولا يقف كثيراً عند اختلاف الليبرالية بمفهومها الأمريكي المسيطر الآن، والماركسية أو الاشتراكية بتنوعاتها المختلفة، ولا يقف كثيراً عند حدود هذه التنوعات الفكرية؛ وإنما يقف عند حدود هذه الثوابت التي حددت رؤية الإنسان الغربي لعالمه، ونحن هنا في حالة تبعية ومحاولة للحاق في كافة المراحل التاريخية التي مر به النظام

المعرفي، وللأسف نحن نحاول حينما يتحدثون عن الحداثة أن نكون نحن قبل الحداثة وحينما يتحدثون عمّا بعد الحداثة نحاول أن نلحق بالحداثة، وفي كل مرة يفوتنا القطار، وينبغي أن نفهم هذه الأزمة، والواقع وتناقضاته التي تحيط به، وبعد ذلك كيف نتعامل؟ وكيف نأخذ منه؟ ونبني عالمه؟ بما يحقق عمارة الإنسان للأرض.

تعقيب الدكتور مصطفى منجود

لأستاذنا الكبير الدكتور طه جابر العلواني عبارة كان يقولها لنا دائما حينما كنا في معيّته في أمريكا: «إذا أردت أن تعرف مَنْ العَالِم فداعبه، والمداعبة تكون على سبيل الاستفزاز بالتساؤل حتى يفضي بمعينه»، ولست بمقام المعقِّب على أستاذنا المسيري، ولكنني المداعب، أرجو أن يفهم الحديث على هذا النحو، وبيني وبين الأستاذ المسيري الودّ الكثير.

لن أخوض في قضايا عامة، ولكن سأدخل مباشرة فيما تحدث فيه الأستاذان الفاضلان، في حقيقة الأمر إن أول ما يتبادر إلى ذهني في هذا المقام - وقد تعاملت في ورقتي - التي سأقدمها إن شاء الله - مع النظام المعرفي، ودرست حالتين تطبيقتين، لكن واجهني تساؤل لم يسعفني أستاذي الدكتور عبد الوهاب ولا الدكتور نصر بالإجابة عليه، وزاد الأمر إشكالا لدي أنهما استخدما المفاهيم التي سأعرضها بنوع من الترابط، وهي: النظام المعرفي، والإطار المعرفي، والنموذج المعرفي، واجتماع المعرفة، وفلسفة المعرفة، ونظرية المعرفة، المعرفة، والمعرفة العلمية، والنسق المعرفي، والمنظور الحضاري، بوصفهامترادفات، والغرب لم يستخدم هذه المفاهيم بوصفها مترادفات. يجب أن نفحص ما بينها من روابط أو أواصر، ويجب أن نبحث في الوقت نفسه ما بينهما من اختلافات.

والأمر الآخر: بان لي من خلال الكلام أننا نتحدث عن النظام المعرفي الإسلامي والنظام المعرفي الغربي، وكأننا نتحدث عن نظام معرفي إسلامي واحد ونظام معرفي غربي واحد، إن النظام الغربي في تطوراته المختلفة حتى ما قبل الفكر اليوناني، قدم

نماذج متعددة. وحينما نريد نحن المسلمين أن نتعامل مع النظام المعرفي الغربي لابد أن ندرك أنه ليس نظاماً معرفياً واحداً، وبالنسبة للمسلمين هل الأنسب لنا أن نتحدث عن نظام معرفي إسلامي واحد؟ بعبارة أخرى، ما هو المطلق والنسبي في النظام المعرفي الذي ننشده للإسلام أولاً؟، وننشده للواقع الذي نحب أن نعايش به الإسلام؟ أعتقد أن الأخذ بالاعتبار الفروق المتنوعة في البيئات الإسلامية، وكل ما فيها مآسي يجب أن نراعي ما قاله الفقهاء من اعتبار الواقع، وأننا نريد أن ننزل عليه ما لدينا من أحكام. والأستاذ المسيري تحدث عن أمثلة تنكُّرات الآخر لنا حتى إن هذه الأمثلة سلوكية، فهل يريد أن ينكر اختراق الآخر سلوكياً، مع الأخذ بعين الاعتبار ما يترتب على هذا الاختراق في المناهج وغيرها؟ أم أن اختراق السلوك هو أحد أوجه هذا الاختراق؟ أثار أيضا أستاذنا المسيري قضية العلاقة بين القيم والنظام المعرفي، حينما تكلم عن أن العدالة هي الو سيلة القطب في الإسلام أو النظام المعرفي الإسلامي.

هناك من يتحدث عن الإيمان، وآخر يتحدث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها القطب الأعظم في الدين، وهنا تدخل قضية أين تكمن القيم في النظام المعرفي الغربي ؟ أين تسكن؟ بمعنى، ما هي القيمة العليا؟ وكيف تجري هذه القيمة العليا مع بقية القيم؟، لأننا نعرف أن القيم في الإسلام تبدأ من الرحمانية والإيمان، والقيم العليا تجري غيرها في القيم: العدل، المساواة، وحقوق الإنسان، إلى آخره.

أيضا أثار حزن الدكتور المسيري قضية أنه طالما نقتبس من النص وننزل على الواقع ستكون هناك مشكلة. وأعتقد أن هناك ثلاث دوائر يجب أن تتعانق مع بعضها البعض في النظر إلى الواقع: دائرة فهم النص، ودائرة فهم الواقع، ودائرة تنزيل النص على الواقع، فكيف نكافئ بين هذه الدوائر ؟

الحديث عن أسلمة الإشكاليات، هذا شيئ مطلوب ومرغوب، ولكن هل نملك إرادة أن يكون لدينا أسلمة الإشكاليات، فالإشكاليات مفروضة علينا لأننا مغرومون بتقليد الغرب، كما يقول ابن خلدون، وأعتقد أنه قبل أسلمة الإشكاليات لا بد أن

تتوافر لدينا إرادة الأسلمة. المسألة الأخرى أخونا الأستاذ المسيري تحدث عن أن النظام المعرفي حقيقة قومية، وسمعت قبلها أن النظام حقيقة تاريخية، واعتقد شخصياً أن النظام المعرفي حقيقة فكرية في الأساس، وتقوم على الاستنباط، لكن هذه الحقيقة لها جذور تاريخية وقومية، ومن خصائص النظام المعرفي أنه يقوم على حقيقة واحدة تفسح المجال لتعدد الرؤى حيالها، فالنظام المعرفي الإسلامي لا يعرف الكلمة الأخيرة في عقل عارف في موضوع المعرفة وفي أساليبها، لكن واقع المخاطب في هذه المعرفة يفرض تساؤلاته ومقولاته.

وأخيراً صحيح أن هذا النظام نظام ممتد، ولكن هذا النظام الممتد مربوط إلى الأصل؛ لأنه لو لم يكن مربوطاً إلى أصل فإنه أخشى أن يؤدي هذا الاتساع إلى التميّع وإلى الأوجود.

الدكتور أحمد خالد بابكر

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم إلى يوم الدين، وبعد.. نظرت في الأوراق التي بين أيدينا وعنوان الندوة "ندوة النظام المعرفي الإسلامي" وجاءت الورقتان بترتيب طبيعي منطقي، وهو تحديد مفهوم النظام المعرفي، والحديث عن أهمية البحث في النظام المعرفي؛ فالورقتان متساوقتان وجزى الله الأساتذة خيراً.

إذا أردنا الحديث عن النظام المعرفي الإسلامي كما هو في الأوراق نجد أن المنطلق الأساسي في المعرفة في الإسلام هو القرآن الكريم المكي منه والمدني، وفي كلاهما الدعوة واضحة للتفكير والتدبّر والتفكر، والتدبر والتفكر معناهما إعمال العقل للوصول إلى الحقائق التي تنبني عليها علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بدنياه، وبإخوانه، وبالتعامل الإنساني، يقول الله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ ويقول تعالى: ﴿إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سوّل لهم﴾.

هذا يعني أن معرفة الله سبحانه وتعالى، ومعرفة الكون والحياة، تقتضيان أن يُعمل الإنسان هذا العقل متدبراً بآيات الله سبحانه وتعالى المودعة في كتابه، ويقول

في مكان آخر ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ .

ويقول سبحانه ﴿ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾ ، الربط بين اللب الذي هو العقل وبين التدبر في كتاب الله من أجل الوصول إلى الحقائق التي يُطْلب من العبد أن يصل إليها ، ويقول سبحانه ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها﴾ وهذه هي القضية التي تمثل المحور الفكرى ، ويقول سبحانه : ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾ ، ويقول : ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ؛ تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ إذن المطلوب التبصر من أجل التدبر في هذا الكون ، أي الوصول إلى الأمور التي يرجى من الإنسان أن يصل إليها ، وتستمر الآيات ﴿ونزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ، والنخل باسقات لها طلع نضيد ، رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج﴾ ، وتأتي بعدها ﴿كذبت قبلهم قوم نوح وأصحاب الرس وثمود وعاد وفرعون وإخوان لوط ، وأصحاب الأيكة وقوم تبع كل كذّب الرسل فحق وعيد﴾ . وعلى الرغم من هذا الذي يدعون إليه من التدبر والكتاب المفتوح بين أعينهم إلا أنهم مع ذلك كذبوا ولم يستفيدوا من هذا التدبر ، ولم يعقلوا ما وضع بين أيديهم من حقائق ، ثم ماذا بعد؟! وماذا نريد أن نقول! فنحن أمة ذات رسالة وواجب ، عليها أن تبلغ هذه الرسالة ، وهي أمانة واجب عليها أن تؤديها ، فأي الطرق نسلك من أجل هذه المهمة؟ ؟وأي الطرق أقرب ؟ طريق الفكر والحوار من خلال هذا الفكر ، إن هذا أمر لا محالة . ولا بد أن تتوحّد المصطلحات عند الناس ، ولا بد أن يتوحد الفكر ليصل الناس إلى الغاية ، وإن الفكر في عرف الكثيرين هو ذلك العمل التجريدي الذي نقدمه للناس على طبق ناعم ، ونطلب منهم النظر فيه ، ونحن وهم في دعوة سواء ، وننسى أن الفكر في حقيقة أمره دعوة ، وأن المفكر داعية ، وعليه أن يقدم نفسه ومنهجه في آن واحد ؛ وعليه فإننا إن كنا ندعوا الناس

لقراءتين كما تحدث إخواني: وهي قراءة الوحي وقراءة الكون، ولكي نكون مقنعين وصادقين، لا بد لنا أن نؤهل أنفسنا لندعوهم لقراءة ثابتة. تزيل هذا التناقض الذي نراه في حياتنا ومجتمعاتنا، ويذهب أيضا الشعور بالضعف، وعندما نتحدث عن الإسلام لا نكون في موقع المدافع، بل نكون في موقع المهاجم الذي يقدم حصيلة فكره للناس ويدعوهم إليها ممثلة في ذاته وحياة مجتمعه، وهكذا نكون قد خدمنا الفكر وخدمنا رسالتنا التي من أجلها نحيا، وجزاكم الله خيراً.

الدكتور ابراهيم أحمد عمر

في الحقيقة القضايا المطروحة قضايا كثيرة في هاتين الورقتين، وكما تفضل الأخ فتحي فإن من الصعب التعقيب على كل قضية لذلك سأختار بعض هذه القضايا.

الأخ الأستاذ المسيري تحدث عن قضية المعرفة والنظام المعرفي ابتداءً من دراسة وتحليل النظم الإجتماعية، وهذا ربما كان بداية مناسبة لبعض الناس، لكن ربما لم تكن بداية مناسبة لآخرين؛ إذ أن النظام المعرفي كان فيما يطرح عادة ينطلق من الدراسات الفلسفية المنطقية، قبل أن ينطلق من الدراسات الاجتماعية، رغم أن الدراسات الاجتماعية والظاهرة الاجتماعية، يمكن أن تكون مدخلاً هنا، ولذلك يحدث هذا الاختلاف في القضية المحورية أو الأساسية، أو أهمية الأداة المنطقية التحليلية، أو أهمية الاختبار بالنظام الاجتماعي القائم، أنا شعرت أن هناك أكثر من قضية تحتاج إلى وقفات؛ الوقفة الأولى: تحدث الدكتور المسيري والدكتور نصر عارف عن المعرفة، والاستاذ المسيري أكد أهمية المرجعية، ولكن هذه الأهمية لم تظهر لي بصورة واضحة في تعريفه للمعرفة نفسها، ولم تتضح لي ما هي المرجعية التي نستمد منها النظام المعرفي. فهمت من المتحدثين أن النظام المعرفي هو نظام قبلي بالأساس وهذه نقطة أساسية، لكن الواضح والمفهوم للمبتدئين مثلي هو أثمن من هذا، ولا يشمل المدخلات القبلية فقط وإنما يشمل ما يترتب على هذه المداخل القبلية فيشمل أداة ومنهج وقضايا، تحديداً هذا هو النظام المعرفي، وليس فقط ما نجده مثلاً في النظرية العلمية فهو أشمل من هذا وأشبه بالنظرية العلمية في مجال العلوم الفيزيائية والكيميائية، وهكذا حيث يوجد أدوات منطقية يعتمد جزء من هذا النظام،

وتوجد قوانين لأن القوانين هي مستوى أدنى. إذن حتى نتأكد أن هذا الكلام صحيح ونتأكد من مرجعيته يجب أن نعرف وندخل من هذه المرجعية الإسلامية ثم نحدد طبيعة النظام المعرفي. والنقطة الثانية قضية استعمال ألفاظ (paradigm) الموجودة في الفكر الفسفي الغربي الآن. وأنا وجدت أن مفهوم النظام المعرفي لا يتطابق مع لفظة (بارادايم) بل يختلف تماماً عنه. كما هو مستعمل في الفكر الغربي. والأخ نصر عارف ذكر ذلك أيضاً. ظني أن الأفضل لكي نصل إلى المطلوب هو كما تفضل الأخ المسيري أن نأخذ مفهوم المعرفة ونستصحب في ذات الوقت الفهم المطروح في الفكر الغربي والفلسفي والمنطقي استصحاباً يعيننا على فهم المفهوم الحقيقي المستمد من القرآن الكريم.

- مداخلة الدكتور فتحي ملكاوي

أحد الباحثين حلل كتاب (Structure of scientific revolution) وكيفية استعماله لمصطلح (Paradigm) فوجد واحداً وعشرين استعمالاً مختلفاً لهذا المفهوم، فمؤلف الكتاب (Thomas Kuhn) الذي اقترح هذا المصطلح لم يعرّفه وتركه مفتوحاً.

الدكتور عبد القهار العاني

في الحقيقة في مسألة النظام المعرفي الإسلامي أو أي نظام معرفي هناك المفهوم والمرجعية المصدرية والدراسة المحققة، ومعظم الدراسات عن هذه المسائل المعرفية والفلسفية ينطلق أكثر الباحثين فيها من منظور فكري فلسفي مجرد، ومن هنا وقعوا في أخطاء كثيرة في إضفاء مصطلحات كثيرة على الفكر الإسلامي، فأرى أولاً أنّ هذا لا يصح أبداً -ومعظم الذين سمعتهم يتحدثون عن النظام المعرفي والمعرفة عند العالم الغربي الفلاني والعلاني، وأنا لا ألومهم لأن دراستهم دراسة غربية أخذوها من الجامعات التي هم فيها. والمسألة الأولى يجب أن ننطلق ونجعل المصطلح الإسلامي هو الذي يتحكم بالمفاهيم والمصطلحات الإسلامية عند علماء المسلمين، سواءٌ كان في القرآن الكريم أو السنة. والمسألة الثانية هو أن يكون تحديد النظام المعرفي مبني على المصدرين القرآن والسنة وما كتبه علماء السلف في هذا الباب.

وعندما نحدد مفاهيمنا الإسلامية نستطيع أن نتحكم في المفاهيم الغربية، وبعدها نرجع إلى مسألة مصدرية هذه المعرفة والنظام المعرفي ونحقق ذلك عند العلماء.

ومسألة ثالثة ذكر الدكتور المسيري أننا نتحدث عن القيم ولا نذكر الدين أو الإسلام، في هذه المسألة أقول إنّ لنا قيمنا، وإننا أصحاب عقيدة وقضية إيمانية وليس فكرية، وبغير ذلك نكون مثل الذين وقعوا في المتاهات الكثيرة والكتابات الكثيرة من الباحثين الإسلاميين وخصوصاً الذين وقعوا في هذه المشكلة. فنحن أصحاب إيمان ونربط مسألة القيم بالدين وندعو الناس إلى هذا الدين، ولا ننطلق من فكر اسلامي مجرد. وأخيراً بالنسبة للدكتور نصر عارف يقول نتمم العلوم بالغرب فالعلوم الغربية لا دينية فلا يجوز أن نبني على ما هو خطأ في المنهجية، وشكراً.

- **الدكتور أنور الزعبي**

في الحقيقة الحديث كثير وواسع جداً، وطُرحت مفاهيم تحتاج إلى أبحاث ودراسات كثيرة، لكن سأتناول نقطتين بسيطتين، الأولى حول فوضى المفاهيم، وكثيراً ما نسمع هذه المقولة، وأعتقد أنه لا توجد فوضى في المفاهيم ذاتها، ولكن يوجد فوضى في استخدام المفاهيم، بمعنى أن هناك مصطلحات وضعت لتدل على مفاهيم واضحة ومحددة من قبل واضعيها سواء كانوا باحثين أو دارسين؛ أما أن نستعملها كيف نشاء فهذه هي الفوضى، فالعلم ما هو؟ هو تحصيل المفهوم المجمل، فيأتي مجملاً، وكل واحد يستطيع تفصيل المجمل، ومن لا يستطع تفصيله فهو جاهل، فمن استخدمه بشكلٍ مجمل ودون بيان الدلالات والتفصيلات التي تكشف عن علمه، ولم يستطيع تفصيله فهو جاهل، فعلاجه العلم وليس إلقاء اللوم على المفاهيم والمصطلحات.

النقطة الأخرى تتعلق بنسبية المعرفة، فنسبية المعرفة مقبولة من وجهات نظر اجتماعية ووضعية، فالوضعيون يرون هذا الأمر، ولكن المعرفة لها حقائق ثابتة وموجودة أيضا، بعض الناس لهم معرفة نسبية ولا توجد معارف إنسانية مطلقة، بمعنى أنها لا تتغير تحت ظروف زمانية أو مكانية، وبالتالي المعرفة في حد ذاتها

موجودة لكن حظ الناس منها يتفاوت، وإذا رجعنا إلى الفكر الإغريقي، نرى هذا الجدل كان قائماً بين الفلاسفة من اعتقاديين وغيرهم، ثم جاء الفلاسفة المسلمون وهكذا، والحقائق والاعتقاد والمعرفة موجودة، وتوجد معرفة نسبية ولا يوجد حقائق نسبية، ولكن هناك في مجال الحقائق إما حق وإما باطل، أحببت ان أوضح هذا.

الدكتور عرفان عبد الحميد

سمعت من الدكتور المسيري كلاماً أريد أن يوضحه لي، قال إن الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر ليس يونانياً، ولا مسيحيا فإذن أين مرجعية هذا الفكر المعاصر إذا فهمته على ما قصد، لأنني أرى أن الفكر الغربي مهما تباينت صوره الخارجية فمرجعيته الأخيرة تتمثل بالفكر اليوناني، وهناك إجماع في الغرب على أن الفكر الغربي قائم على محاورثلاث لا خلاف حولها، وهي: التراث اليوناني الروماني المشترك، والمسيحية التي خضعت لذلك التراث ولم تستطع أن تسمو عليه، وهو الغارق في الوثنية والتعددية، فأرجو إيضاحاً على ما سمعت.

الدكتور محمد أبو سل

لي ملاحظة أسوقها على شكل تساؤل للأخوين الكريمين مع تقديم خالص الشكر والامتنان لهما للأفكار التي أثارت هذه الملاحظة في نفسي، وهي غير مبنية على خلفية تخصصية في هذا الموضوع، وهي أن النظام المعرفي يتصل بالمعرفة البشرية، والمعرفة في فهمي متصلة بالظواهر في كل أشكالها، وهذه الظواهر لها مصادر متعددة، والإنسان من مصادرها المتعددة، وهو يعطي لهذه الظواهر تفسيره، ومن ثم توظيفها في حياته اليومية، فهو يفسر هذه الظواهر ثم يطبقها، التفسير ينبني على مرجعية، فكل مفسر لظاهرة معينة ينطلق في هذا التفسير من مرجعية تحكمه، وأيضا تحكم تطبيق هذه الظاهرة، وما ينبثق عن هذه الظاهرة من منطلقات يوظفها في حياته، هي تنطلق من هذه المرجعية التي تضبط وتحكم، ونحن عندنا المرجعية التي تجعلنا نفسر ونطبق في ضوئها، وهي القرآن والسنة، وهي القيم التي ركز عليها الأستاذ المسيري. والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: « بعثت لأتمم مكارم

الأخلاق»، إذن معناها في آخر المطاف سلوك، ونريد من وراء المرجعية ومن وراء تفسير الظواهر وتطبيقها أن يكون لنا سلوك مميز، ومع ذلك سُمح لنا أخذ الفضائل من الجاهلية؛ لأنها لا تتناقض مع المرجعية الجديدة بالنسبة لنا. حتى اختصر، فالاختراقات حاصلة لا محالة، حتى في الجلسة التي نحن فيها فإننا نستخدم مصطلحات غربية، وأفكار تأتي من الخارج، ونحن في سياق الحديث عن نظام معرفي إسلامي في إطار محدد له مرجعية معينة، والسؤال: ما هي حدود الاختراقات المقبولة في نظامنا المعرفي، نحن نعلم أن الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها، وما المجال الذي يسمح لنا أن نستخدم بعض المصطلحات مثل Paradigm مثل الأكسجين والمصطلحات التي ذكرت في هذه الجلسة ولها صلة بأنظمة معرفية خارجة عن نظامنا المعرفي ونحن في صدد تفصيل نظام معرفي في ضوئه؟

الدكتور عبد الجبار سعيد

الملاحظة الأولى هي أنني لمست في حديث الدكتورنصر عارف، رغم أنه لفت نظرنا إلى أنه لا يريد أن ينزلق في النسبية والحديث عنها في المعرفة والفكر، لكن الحقيقة في جملة ما قال ألمس أن هناك إغراقاً في النسبية، وهذا يتضح في جملة من القضايا ألمسها سريعا، وهي موضوع كون الحقيقة واحدة ولايمكن الإحاطة بها، فالحقيقة هي الأصل ولا يمكن الإحاطة بها، وبالنتيجة سأبقى أنا مرة أخرى في دائرة التعويم وعدم ظن الإنسان أنه يمتلك الحقيقة في لحظة من اللحظات في بعض القضايا، خاصة فيما يتعلق بالتساؤلات الكلية الكونية، وهذا ما يجعلني في مقام الحيرة والبحث دائما وأبدا، وهذا ما نفاه عنا الإسلام بإيضاح الحقائق، وسأصل إلى مستوى إغراق في جانب وجودي الفلسفي، وهناك نظريات لا توصل إلى الحقيقة، والذي يعارض في ظني هذا الفهم. واذا توقفت عند قول رب العالمين ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾ وهناك ﴿ لكم دينكم ولي دين﴾ وعند النبي صلى الله عليه وسلم « لو كان موسى بين ظهرانيكم ما وسعه إلا أن يتبعني»، إن نفي الحقيقة بهذا الشكل الذي تفضل به الأستاذ نصر هو منهج الإغراق في النسبية.

ويضاف إلى هذا أن كل مسألة فيما رأى الدكتور نصر في النظام المعرفي لها واقع يدركه الإنسان وله حقيقة تختلف عن هذا الواقع الذي أدركه. وهذا أيضا إغراق مرة أخرى في النسبية لأنني سأبقى هنا في دائرة الفكر الصوفي، وفي الحقيقة، وما وراء الحقيقة، وفي الطبيعة، وما وراء الطبيعة، المادة وغيرها، وهنا أعتقد أن هذا بحاجة إلى إعادة نظر وإلى اعتبار الإسلام تقييماً، وهو جوهر التفاعل الإنساني مع الله مسألة لا يمكن اعتبارها إذن حقيقة وبالتالي سأبقى في مدار آخر.

وسؤال أخير أين موقع الفطرة في النظام المعرفي؟

الدكتور محمد الحسن بريمة

تحدث الدكتوران الفاضلان عن النظام المعرفي دون ورود كلمة علم، وفي مجمل ما قيل كلمة علم تكون مغيبة، وأنا لا أعرف نظاماً معرفياً لا يتكلم عن توليد العلم أو توليد المعلومة وتوظيفها. والعلم والعمل هما جوهر الإسلام كله، وأي نظام معرفي لا يتعامل مع العلم، كيف يولد العلم أو المعلومة حتى عن طريق السحر أو الشعوذة، ثم كيف توظف، فإنه نظام فيه قصور. ثم إن المشكلة الأساسية هي في الجانب العلمي، والمشكلة آتية من قضية النسبية نفسها، وأنه ما دام لا يمكن الوصول إلى الحقيقة فالعلم خرافة. ونحن نتكلم عن الفكر ولا نتكلم عن العلم، وفي القرآن ورد التفكر الذي يوصل إلى العلم ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ فالأمر أمر علم، فأي أمر لا يشير إلى العلم فإنه يخرجنا من دائرة النظام الإسلامي؛ لأن العلم هو المنضبط الذي نرى دائما مقدماته ونتائجه، ويؤسس في طريقة يمكن للناس أن يتفقوا عليه أو يختلفوا عليه. أما الفكر فموضوع عائم لا تستطيع أن تتفق أو تختلف معه لأنه ليس هناك منهجية، ولذلك ينبغي أن نتحدث ونركز على العلم لأنه يولد المعرفة. ثم إن العلوم الغربية ناتجة عن متابعة ومراقبة أمور الناس وما لها مرجعية أخرى، ولكن الأعمال قائمة على مرجعية قيمية، وبالتالي لو كنا استدركنا هذين البعدين فلا يوجد إشكال أصلا، لا على القيمة ولا على النسبية.

نقطة أخيرة أعلق على مشكلة النسبية عند الأخ نصر، وأعتقد أن الأخ نصر لم يقصد الإغراق في النسبية لكن خانه التعبير، وهو قصد أنه لا يمكن أن نحيط بالحقيقة

المطلقة، ولكن هناك حقيقة وجزئيات يمكن الإحاطة بها، مثلا ذرة الماء عندها حقيقة أنها مكونة من ذرتين هيدروجين وذرة أكسجين، ويمكن الإحاطة بهذا من خلال المنهج، وتدخل في تركيب كل كائن حي ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾، لكن ما وراء ذلك من حقائق الماء لا يدركها أحد فكيف كان الماء؟ لا ندري. وما وراء ذلك؟ لا ندري. وأعتقد أن الدكتور نصر قصد أن الحقيقة الجزئية يمكن أن تدرك.

الدكتور أحمد علي الإمام

أحمد الله وأشكره على هذا اللقاء، وللأخوين الذين كانا سببا لهذا المجلس الذي نتذاكر به، وأرى أن أهم ما يبدو متاحاً أن أقول فيه كلمة مختصرة في الوقت الموجز المحدد لي أن أشير إلى مشكلة المصطلحات، حتى إن بعضها مما ورد على ألسنة الأخوين المتحدثين هو موضع الإشكال فيها، وسؤال السائلين من حيث ماذا أراد. فهل أن غرضهما رفض النقل دون التمعن في النصوص ودون استخدامها في سياقاتها الصحيحة وتفسيرها تفسيراً موضوعيا شاملا؟ كما هي مشكلة أكثر الطلاب الدارسين، فهم يكثرون من الاقتباسات من غير أن يدخلوا فكرهم وتحليلهم واستنتاجاتهم، إذا كان هذا كما أفهم فلا إشكال في ذلك، لكن الإشكال يتجاوز ذلك. هذا مدخل لمشكلة المصطلحات في عصرنا اليوم بين الداعين إلى التأصيل وإسلامية الحياة، وردّ الأمور إلى أصولها. في هذه المصطلحات بعضنا يؤيد مثلا إسلامياً قيام أحزاب معارضة، والبعض الآخر يستخدم ويستشهد بالقرآن الكريم في رفض ذلك، المشكلة هي أن هذه المصطلحات وافدة علينا، ولها دلالاتها وعباراتها مثل التعددية التي بيّن الأستاذ المسيري أنها ليست مشكلة للمسلم أو لغير المسلم، بل هي خطر على الإنسان نفسه. سئلت مرة: قال لي أحد الصحفيين: أنت مع التعددية أو ضد التعددية قلت له: حدد أولاً معنى المصطلح المراد لذلك حتى أقول لك إن كنت معارضاً أو مؤيداً، فنحن بحاجة إلى التركيز في نظامنا المعرفي إلى بيان هذه المصطلحات وتحديد الكلام فيها، وأهمية النظرة الشاملة في نصوصنا ومصطلحاتنا والتفسير الموضوعي لها، وبعضنا يقول الإنسان مخير والبعض الآخر يقول الإنسان مسير، وكل يستخدم دليلاً، مثلا ﴿من شاء منكم أن يستقيم﴾ والآخر

﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾، ونسينا أنهما آيتان متجاورتان في ختام سورة مكية من قصار السور، أو كما قال صاحب الظلال: إنها دائرة مشيئة صغرى للإنسان تحت دائرة مشيئة الله الكبرى، ومشكلتنا حتى في السياسة وفي الفهم الإسلامي، والموقف من المخالفين لنا تنبني على هذا.

وختاماً إذا سُمِح لي، مشكلتنا هي في ترتيب الأولويات، ففي تقديري إنّ من أهم قضايا إسلامية المعرفة و قضايا التأصيل أن نرتب أولوياتنا فيما نفكر، وفيما ننتج، وفيما نعمل، وعامل الزمن والإمكان

إلى الأمـــام لاقني	ســابق ركــاب الزمن
إن الحـــيــاة فـــرص	من لم يســابقــهــا فَنِي

ولهذا قال بعض علمائنا ما زلنا نجادل حول غسل أو مسح قدم، فصرنا لا نملك على وجه الأرض موقع قدم.

تعليق الدكتور عبدالوهاب المسيري

النظام المعرفي، والنسق، والنموذج، والنهج، والمنظور، والمنطق، وفلسفة الأشياء، هناك (إسهال) مصطلحي في العلوم الإنسانية، ومن نعم الله علينا أن تبقى الظاهرة الإنسانية متعددة التعريفات العلمية، لكن يبدو أن الطموح في العلوم الإنسانية طموح فيزيائي وليس إنساني، وقد لجأت إلى التعريف الدلالي الذي أشار إليه الأخ نصر عارف، ولم أعد أتعامل الآن مع قضية التعريف؛ فالتعريف الدقيق ليس مشكلة وإنما مصيبة، وإن بدأت بالتعريف الدقيق للمصطلح ستنتهي بك حياتك الفكرية؛ لأن عدد المصطلحات ضخم إلى حد كبير، وبالتالي ما فعلته في الموسوعات والأماكن الأخرى هو أن أعرف من خلال حقل الدلالة. فأخذت كل هذه الأشياء ومنها الكلمة "الملعونة" (Paradigm). وأنا دائما أقول، إن هذا ما نراه، وأن ننفصل تماما عن المعجم الغربي، وإن عدنا إلى المعجم الغربي مرة أخرى فقد خسرنا المعركة تماماً، ويجب بعد أن نستخلص منها نضع التعريف، فمثلا عرفت العلمانية بهذه الطريقة، والنماذج بهذه الطريقة، والحلولية بهذه الطريقة، فإذن هناك

(إسهال) مصطلحي، وفي الحضارة العربية (إسهال) مصطلحي كبير، لأنها حضارة مأزومة، وبالتالي (الإسهال) المصطلحي يزيده، فأرجو من المفكرين والمصلحين الإسلاميين أن يبتعدوا تماماً عن التعريف الدقيق والجامع المانع لهذه المصطلحات، ويكفي أن نصل إلى تعريفات إجرائية يمكن التعامل معها.

ومن ثم نقول إن ماتحدثت به أنا والدكتور نصر عارف حول النظام المعرفي هو أعلى درجات التجريد، ونصل إلى نقطة الثبات. هنا السؤال هل يوجد نظام غربي واحد؟ نعم، وهل يوجد نظام إسلامي واحد؟ نعم، والجهد المعرفي يتلخص بمحاولة الوصول إلى هذا، فنجد وحدة داخل تنوع، ونجد ثباتاً داخل تغير، لكن يجب أن نصل إلى النقطة التي لا يوجد بعدها ردّ، ونجد في نهاية الأمر أن النظام الغربي هو نظام مادي دارويني، حتى مفهوم العدالة عندهم مرجعتيها النظام المعرفي المادي الدوايني الصراعي.

الاختراق الآخر هو اختراق سلوكي، والاختراق يترجم نفسه في العنصر التاريخي. جيل الآباء اخترق لكنه يمارس سلوكيات وأنا أمارسها إسلامياً وعلمانياً، ولكن أطفالي أفقدهم تماماً، لكن الاختراق يكون قد تم، وهذا هو نظرية الأجيال الثلاثة في علم الاجتماع.

أين نذكر القيم في النظام المعرفي؟ أجد أن المنظومة القيمية تالية على النظام المعرفي وليست سابقة له، وأعتقد أن الباحث المعرفي لابد أن يدرك ذلك، وهذا من أجل زيادة المقدرة التفسيرية والتنبؤية للمقولات المعرفية، حتى نصل إلى وضع عقد اجتماعي يشارك فيه غير المسلمين، فالمنظومة الأخلاقية الإسلامية تالية للنظام المعرفي الإسلامي.

نأتي إلى الاقتباس من النص، ما هي المشكلة برأيكم؟ اعتقد أن الأخ الدكتور أحمد داود أغلو قد كفاني الرد عندما قال: إنه اقتباس دون فكر وتحليل واستنتاج. والنظام المعرفي يحاول تقنين استعمال كلمات فكرو وتحليل واستنتاج، كيف تعامل العقل العربي والعقل المسلم مع النص المقدس؟ إنها عملية تجريد فكيف تتم؟ وهنا

ندخل في مسألة النسبي والمطلق، وإن المسلم يعرف حينما يقتبس النص أنه لا يتوحد بالنص، ولا يسقط في الباطنية ثم الحلولية ولا يتحول إلى التجسد، فعلى المسلم حينما يقتبس من النص أن يعرف أنه يقتبس من النص، وأن النص مطلق، وهو نسبياً، وأن ما يقوله نسبي شاء أم أبى، فهو بشر وكلام البشر نسبي، ومهما وصل إلى الحقيقة فاعتقد أنه يبقى نسبياً، وهذه تسمى النسبية الإسلامية؛ لأن النسبية العظيمة الأخرى هي نسبية إنكار المركز، وأن الكلام نسبي ومتساو، وهو شكل من أشكال الحلولية.

والدكتور نصر عارف وضع نقطة الثبات المطلقة، وهي القرآن والسنة، ومنه ننزل على الواقع، وهي تظل عملية بشرية قد يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها، فالذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو النص المقدس، ومن هنا الحديث عن الدوائر وغيرها، وكلها محاولات للوصول إلى النص المقدس والاستخلاص والتوليد منه، لكن التوليد غير النص، وحتى نبتعد عن الحلولية ونسقط في الشمولية العلمانية الخطرة، مثلا إن أخذنا نص ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾ إذا اقتبسته بحد ذاته فهذا أمر عظيم، لكن يظل المطلوب أن أجرد منه نموذجاً معرفياً كاملاً، وأنا في حديثي عن النموذج المعرفي الكامل قلت: في هذه اللحظة ينفصل الإنسان عن الطبيعة، لكنه يستند إلى النص القرآني، وهذا الانفصال هو جوهر المنظومة، وبالتالي المنظومة المعرفية الإنسانية يجب أن تلجأ إلى الفصل بين الطبيعة والإنسان. يتحدث كثير من العلماء عن وحدة العلوم وأعتقد أن وحدة العلوم هو الاختراق العلماني الحقيقي في العقل الإسلامي، فالعلوم ليست واحدة، وإن كان هناك علوم واحدة أسميها وحدة العلوم، بمعنى أنه لا يمكن أن أدرس "اليرقة" ثم أنتقل إلى الإنسان؛ لأن اليرقة غير مكلَّفة، أما الإنسان فمكلَّف، وكما ترون هذه اجتهادات ومحاولات للوصول إلى النموذج، ولايمكن أن أقول ما قلته فوق الآية، فالآية تبقى آية، وأحاول أن أولد منها نظاماً معرفياً.

إن الفكر الغربي المعاصر فريد في أنه أول فكر في تاريخ البشرية ينكر المطلق، وأفلاطون يتحدث عن مثل عليا، أما الفكر الغربي الحديث فينكر المطلق تماماً، وهذا

شيء جديد على البشرية، ويوجد فقط في فكر السفسطائيين، والمسيحية الغربية في العصور الوسطى انسلخت عن منظومة الوثنية اليونانية لفترة وجيزة، ومن ثم أصبح التركيز ليس على التجسد وإنما التجاوز، لكن مع عصر النهضة تعود المسيحية إلى الوثنية اليونانية، وتسقط نهائيا في النسبية العلمانية، النسبية العلمانية أكرر ليس لها دخل في المسيحية ولا بالكفر الوثني، وهذا شيء جديد على البشرية.

تعليق الدكتور نصر عارف

سوف يقتصر تعليقي على إثارة بعض النقاط الموجزة دون تقديم رد مفصل على كثير من الأسئلة التي أثيرت في المناقشات:

أولاً: ركزت في استخدامي للمفاهيم والمصطلحات على رصد الواقع أكثر من التنظير، فقد حاولت أن أرصد المفاهيم المستخدمة في هذا الموضوع علماً بأن التعدد في المفاهيم المعبرة عن حقيقة واحدة يمثل إشكالية معرفية، كما أن استخدام مفهوم واحد للتعبير عن حقائق متعددة هو الوجه الأخر لهذه الإشكالية. وقد جاء تناولي لهذا الموضوع من باب التحديد بهذا الموضوع ومحاولة تعريفه، ولكن ما أثير من الأسئلة والاعتراضات على المفاهيم جاء ناتجاً عن إسقاط المعاني الكامنة في الأذهان على المفاهيم التي استخدمتها، ولم أكن أقصد بها الفهومات التي عبر عنها السادة المناقشون. فما حاولت أن أركز عليه في تعريفي لمفهوم النظام المعرفي هو الوصول إلى المشترك المفهومي بين المصطلحات العديدة المستخدمة للتعبير عنه، مستخدماً في ذلك ما أطلق عليه أستاذي الدكتور عبد الوهاب المسيري مفهوم "الحقل الدلالي" المشترك بين مفاهيم متعددة تتناول ظاهرة أو حقيقة واحدة.

ثانياً: عادةً ما يقع العقل المسلم المعاصر في الثنائية العلمانية فيفصل ما بين الديني والدنيوي، وما بين علوم الشريعة وعلوم الاجتماع والإنسان، فالجميع يدركون أن الإجماع أو الرأي الغالب مصدر لمعرفة الآراء والأفكار الصحيحة بل مصدر للتشريع بصفة عامة، ولكن يظل هذا الإدراك حبيس العلوم الشرعية لا يعدوها وكأنما العلوم الشرعية من جنس مختلف تماماً عن العلوم الإنسانية، ومن ثم يثور السؤال لماذا لا نأخذ بالإجماع أو غالب الرأي في العلوم الاجتماعية؟ إننا بذلك

ندعو إلى تعدد الآراء والاجتهادات، وما تجمع عليه غالبية علماء الأمة وباحثوها من الأفكار والقضايا يعتبر هو المعبر عن الرؤية الإسلامية في هذا الموضوع في هذا الزمان.

ثالثاً: غلبة الخطاب الدعوى على النقاش وعدم القدرة على الفصل بين حلقات الدرس وحلقات الوعظ. فما نقوم به في هذه الندوة عمل منحصر في مناقشة قضية جوهرية في أهميتها، فلسفية في طبيعتها، تحتاج إلى بذل جهد وتركيز، ولا تقل في ضرورتها للأمة عن حلقات الوعظ والترقي الروحي، فنحن هنا طلاب علم، ولسنا دعاة، ولا موضوعاً للدعوة من قبل الآخرين، ومن ثم لم يكن من المناسب أن يتحول مجرى النقاش إلى مناقشة عقائد الآخرين وإخضاعها للبحث والتفتيش.

رابعاً: بالنسبة لإشكالية النسبي والمطلق التي تم فهمها بعقل ينتمي إلى المنظومة المفاهيمية الغربية، فما نقصده بالنسبي والمطلق يتصل مباشرةً بالقضايا الإسلامية التي تتناول العموم والخصوص والمحدودية والتجاوز. فإذا نظرنا للقرآن نجد أنه يخاطب البشر عبر مستويات ثلاثة:

- أولها: مستوى التفصيل الدقيق وقد جاء ذلك في القضايا المطلقة التي لا تخضع لنسبية الزمان والمكان مثل الزواج، والمواريث، والأمور الاجتماعية والشخصية، والعبادات، والأخلاق العامة، فقد تناولها القرآن الكريم بخطاب مفصل يصل إلى حد تقدير النسب والحصص الدقيقة (الخمس والسبع والثمن... الخ).
- وثانيها: الخطاب المقاصدي، وهذا الخطاب عالج الأمور النسبية التي تخضع لتغير الزمان والمكان واختلاف طبيعة الإنسان الثقافية ومستواه الحضاري، فكان الخطاب المتعلق بالنظام السياسي والنظام الاقتصادي مندرجاً في هذا المستوى متناولاً المقاصد العليا تاركاً التفاصيل والإجراءات وكيفيات التطبيق لتغيرات الزمان ومعطيات المكان وقدرات الإنسان وضروراته.
- وثالثها: الخطاب المنهجي الذي أقتصر على قيادة الإنسان والأخذ بيده ليسير في الطبيعة باحثاً منقباً معتبراً فكان كل ما يتعلق بعلوم الطبيعة متناولاً على مستوى المنهج.

خامساً: بالنسبة لاستخدام مفهوم Paradigm أعتقد أنني لم أصل إلى تبني المفهوم أو التسليم له بصورة كاملة، ولكن ينبغي ملاحظة أن المفكرين المسلمين المعاصرين لم يكن لهم سابق إسهام في قضايا النموذج المعرفي أو النظام المعرفي قبل ظهور هذا المفهوم. فسواء قبلنا هذا المفهوم أو رفضناه فإنه قد لعب على الأقل دور المحفز والدافع للتفكير في هذا الموضوع برمته، ولذلك لا ينبغي تجاوز حقائق التاريخ والادعاء أن هذا المفهوم غريب لا ينبغي استخدامه، واعتبار من يستخدمه متغرباً، أعتقد أن هذا نوع من البرجماتية في العلم التي لا تؤدي إلى تطوير حقيقي أو إسهام فعلي في بناء النظام المعرفي الإسلامي.

سادساً: هناك قضية في غاية الحساسية وهي قضية امتلاك الحقيقة، وهي رغبة دائمة ملحة على الإنسان لتحقيق الاستقرار النفسي والقناعة العقلية، ولكن هذه الرغبة في امتلاك الحقيقة لا يمكن بأي حال من الأحوال فصلها عن الاستبداد واستبعاد الآخر، فقد تؤدي القناعة بامتلاك الحقيقة إلى نوع من الاستبداد الفكري الذي هو أكثر قسوة وخطورة من الاستبداد السياسي، لأن الاستبداد السياسي يمكن مقاومته، أما الاستبداد الفكري فإنه يقوم على نفي الآخر، وإفقاده شرعية الوجود ولذلك من العسير مقاومته.

تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية[1]

د. أحمد داود أغلو

جامعة مرمره، استنابول، تركيا

النموذج الغربي: التحديد المعرفي للحقيقة وعلمنة المعرفة

يبين بيرلي (١٣٤ : ١٩٦٤) أن السمة السلطوية للموروث الفلسفي الغربي كانت على الدوام مبنية على الأسئلة الفلسفية الأساسية التالية : على ماذا تبني معتقدك؟، وكيف تبرره؟، وكيف لك أن تعرف ذلك وما إلى ذلك؟ من أسئلة. تتصل هذه الأسئلة مباشرة بمسألة المرجعيات النهائية للمعرفة، وتحتاج إلى إجابات تحدد وتدافع عن الأسس التي يستند عليها المرء في اعتقاده بشيء ما أو ادعاءه معرفة ذلك الشيء سواء تعلق الأمر بالعقل، بالوحي، بالتقاليد أو بالتجربة، وإلى غير ذلك. إن الجدلية التي تقول إن تاريخ الفكر الغربي هو إلى حد كبير تأريخ لمحاولات الدفاع عما تدعيه السلطات البديلة هذه، وعلى أن المذهب العقلي من وجهة نظره القائلة إن ما يروق للسلطة الذاتية هو المسموح به فقط، لايعد رد فعل على هذا الموروث السلطوي كما يفترض دائما بل إن جزءاً منها صحيح إلى حد كبير (برومير Promer ٢٠٦ : ١٩٨١).

إن الفرضية المستترة لهذه المحاولات هي أن السلطات أو المصادر المعرفية هذه تعتبر بدائل أكثر من كونها مكملات لبعضها البعض. إن ذلك الافتراض هو أساس لتحديد الحقيقة في التاريخ الفكري الغربي، بينما عملية علمنة المعرفة تعتبر إعلاناً

---

[1] لم يكن أثر القيم اليونانية السابقة للمسيحية على نظام التعليم المسيحي نظريا فقط بل كان مؤسسيا أيضا . فمثلا لقب (بروفسور) أصله من كلمة (sophist) (فيلسوف) . واستخدام كلمة (chair) تعني الإستاذية في جامعة و(faculty) لتؤدي معنى كفرع من فروع المعرفة، وكلها كلمات من أصل يوناني قديم .
بالإضافة إلى ذلك ، فقد أثرت البلاغة اليونانية على تطور المواعظ المسيحية ويشير (جوستين مارتحير) إلى هذا الأثر عندما يتحدث عن أثر الموروث الساتق للمسيحية على التعليم المسيحي حين يقول: نحن نعلم ما علمه الاغريق تماماً، ولكن وحدنا مكروهين بسبب ما نُعلمّ (١٩٥٧ : ١٢٦).

عن سيادة العقل كمصدر أساسي للمعرفة مقابل المصادر الأخرى، لاسيما مقابل الوحي، ضمن سياق تحديد الحقيقة. لقد كانت البنية الثنائية للفلسفة وعلم اللاهوت في بواكير العصر المسيحي جد مؤثرة كإرث سابق للمسيحية في صياغة عقلية محددة خلال العصور الوسطى قائمة على تحديد ثنائي للمعرفة، وكذلك في صياغتها لمؤسسات التعليم في العصور الوسطى. ترى فلسفة المعرفة الثنائية والتعليم التي صاغها القديس يوحنا فمّ الذهب (فريسوستم Dio Chyrestom) «أن هناك نوعان من التعليم: أولهما التعليم الإلهي وثانيهما التعليم الإنساني» استطاعا أن يصمدا في نظام التعليم المسيحي، وتحولاً فيما بعد إلى التعليم العلماني الحديث (هاتش Hatch ١٩٥٧:٣٤).

إن جوهر الأساس الفلسفي لهذه الاستمرارية منذ القدم وحتى العصر الحديث عبر العهد المسيحي هو ثنائية المعرفة. لقد أوجد هذا الفهم التعليمي في عهد ما قبل المسيحية حالة عقلية، ذلك أن "الناس الذين أصبحوا مسيحيين كانوا قبل ذلك قد خضعوا إلى مناهج تعليمية من الحقبة الرومانية اليونانية" (Laistner ليستنر ١٩٥١:٢).

إن السمة الانفصالية التي تسم التحدي القائم بين العقل والوحي هي سمة مميزة للموروث الفكري الغربي. وهي مغامرة بدأت من فكرة غيبية (أو لا عقلانية) الوحي، وانتهت بمحاولات عقلنة المعتقدات أو أنها بدأت من عقلانية غير مألوفة إلى عقلانية مبررة غيبيا أو ميتافيزيقيا.

لقد ترعرعت هذه الانفصالية من مفهوم تصور التقارب الوجودي، الذي يمكن الفلاسفة من استخدام معايير شائعة أو مقاييس حكم لقياس نواتج كل من العقل والوحي. وهكذا فإن التقارب الوجودي يؤدي إلى تعادل المجالات المعرفية، إذا لم نقم بجعل علم المعرفة مقصورا على إعادة البناء العقلاني لها. فإخضاع الأحكام لمعايير كهذه هو في الحقيقة إعلان عن سيادة العقل حقيقة، ومثل هذه المعيارية للاحكام يعتبر إعلاناً عن سيادة العقل منذ البداية.

ففشل المحاولات عبر تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى لجعل حقائق الوحي المعلنة في الدين المسيحي مقبولة عقلاً يجب أن ينظر إليه من خلال هذا السياق.

(بيرتش ٦-٣٩٧ : Burch ١٩٦٢) ولقد تبع هذا الفشل سيطرة الفلسفة العقلية التي أعلنت على أيدي مارتن لوثر : " إن كل ما يتناقض مع العقل يكون بالتأكيد أكثر تناقضا مع الرب : فكيف لايتناقض مع الحقيقة الإلهية ذلك الذي يتناقض مع العقل والحقائق الإنسانية " (بيرد ١٥٤ : Beard ١٩٢٧)[1] .

ويمكن إن نؤكد على عاملين لهذا الفشل هما : الأول غموض تعريف الوحي والثاني عقيدة اللاهوت المسيحي بالغة التعقيد التي تعتبر جوهر الوحي . ولقد جاء كل من هذين العاملين من تصور التقارب الوجودي ، ومن تحديد مسألة الألوهية .

أولا- لم تجر إجابة قضية الوحي بأسلوب يتوافق مع اللاهوت المسيحي[2] من البداية وحتى العصر الحديث . فالوحي وفقاً للكاثوليكين مستمر لا ينقطع مجّد في الكنيسة المقدسة باعتبارها جسر السيد المسيح والقائمين عليها من القديسين ، بينما يقول البروتستانت :[3] إن الوحي نزل مرة واحدة في الكتاب المقدس؟ أما جماعة الأصحاب (The Qqakers) فيرون أن الله يتكلم مع العباد كأفراد . لقد أجبر التحدي العلمي الجديد علماء الدين على إعادة تفسير فكرة وجوهر الوحي ، ليتغلبوا على المفارقات البينة بين الأحكام المتعلقة بالتفسير الكلاسكي للوحي والإبداعات العقلية . يمكن اعتبار تصنيف (وود ٣٧-١١٦ : Wood ٨٩٢) للوحي إلى أربع مجموعات مثالاً جيداً لإعادة التفسير هذا ، وهذه المجموعات هي :

١ . الوحي من خلال الطبيعة .
٢ . الوحي المباشر .
٣ . الوحي من خلال الكتاب المقدس
٤ . الوحي من الابن (المسيح) (وود ٣٧-١١٦ : Wood١٨٩٢) .

---

(١) لم يكن أثر نظام التعليم اليوناني السابق للمسيحية على نظام التعليم المسيحي نظريا فقط بل كان مؤسسيا أيضا ، فعلى سبيل المثال فلقب بروفسور جاء من كلمة فيلسوف sophists و استخدام كلمة كرسيchair لتعني درجة أستاذية ، وكلمة كلية faculty لتدل على فرع من فروع المعرفة كلها كلمات من أصل إغريقي . وإضافة لذلك ، فقد أثرت البلاغة اليونانية على تطور المواعظ المسيحية . فهذا جوستين الشهيد Jostin Martyr يبين أثر الإرث السابق للمسيحية على التعليم المسيحي بقوله" نحن نعلم أن ما نعلمه كان ما علمه الإغريق تماما بالرغم أننا نفسنا كارهين لما نعلم" (هاتش ٢٦ : ١٩٥٥)

(٢) قام بعض المفكرين المسيحيين مثل تيرتوليان Tertullian بتمجيد عبثية الوحي معتقدين أن عدم عقلانيتها بالكامل إشارة إلى حقيقة المعتقد .

(٣) هنالك قدر كبير من التأثير الإسلامي على تطور وجهة النظر البروتستينية من الوحي .

هدفت فكرة الوحي من خلال الطبيعة بشكل خاص إلى التوفيق بين الفهم المسيحي للوحي، وبين فرضية آلية التكيف الذاتي مع الطبيعة التي طورتها الإبداعات العقلية. إن الوحي من خلال الطبيعة ينسجم تماما مع الوحي الذي يأتي عن طريق الابن، لأن المسيح والطبيعة يوحيان بنفس الأب ولكن كل بطريقته (وود Wood١٨٩٢: ١١٥-٦)، وهذا يبين خاصية التعليل العقلي لهذا التوافق. لقد قوّى تفسير الوحي هذا في ذات الوقت النزعة التقريبية والتماثلية في مجالات المعرفة ذات الطبيعة البشرية الإلهية كامتداد للتقارب الوجودي، وقد قاد التفسير الكاثوليكي للوحي الذي بدعم من القديس بطرس الذي يقول " لدينا عقل المسيح" إلى لاهوت مسيحي غاية في التعقيد على أيدي الآباء المسيحيين الذين قبلت معتقداتهم كجزء من الوحي الإلهي.

لقد حول تشكيل مصدر وسطي للمعرفة فيما بين الوحي والإنسان تعاليم المسيح إلى مجموعة متناقضة من المعتقدات، يرتبط كل منها بقديس أو أب له مصدر خاص من مصادر المعرفة التي تعتبر جزءاً من الوحي. وقد تم تحليل هذا التحول بالتفصيل سابقا. وإضافة لذلك فإنني أود أن أؤكد على أن غياب فكرة التعريف المحدد وجوهره في الدين المسيحي قد أدى إلى تحويل وجهات نظر الأباء المسيحيين إلى معتقدات، فتكوين هذه المعتقدات قد تحول إلى مناقضة بين العقل والوحي حيثما تعارضت التجديدات العقلية مع هذه المعتقدات.

وحتى أن لوثر يقر في كتابه " Exposition of Epistle to Galatians " بأن جميع بنود ديننا المسيحي التي أوحى بها الرب الينا في كلماته تغدو عند الاحتكام للعقل مستحيلة، عبثية وخاطئة." (بيرد ١٦٢: ١٩٢٧ Beard). هذا وقد وصلت عملية تحديد الحقيقة إلى ذروتها حينما بدا ذلك التناقض واضحا، بعد أن فقدت الفلسفة المنهجية في القرون الوسطى بريقها. فعملية علمنة المعرفة كانت تسارعت بشكل تدريجي متماشية مع الانتصار للعقل مما أدى إلى بروز السؤال التالي حول "ماهية كلمات الرب". أن إعادة التفسير البروتستانتي للوحي المذكور آنفا هوإستجابة لضرورة الإجابة على هذا السؤال في وجه المأزق التي ظهرت بسبب التناقضات بين التحليل الكاثوليكي للوحي، وأسلوب التفكير العقلاني الجديد.

فالسمة الجوهرية للفلسفة الغربية بعد عصر النهضة هي صياغة علم الوجود بشكل معرفي محدد من خلال النوازع المتمحورة حول المعرفة التي تمت أنسنتها . وهكذا أصبحت المعرفة مركز الفلسفة ، وعاملاً محدداً حاسماً يلعب دوراً في نظمنة المعرفة أي أنسنة المعرفة . من خلال المذهب التجريبي أو المادي أو الصيغ المنطقية بعد ظهور الفلسفة القديمة من جديد ، أدى إلى خلق علاقة اعتمادية بين علم الوجود وعلم المعرفة في الموروث الفلسفي الغربي . ومن منظور المسائل الوجودية ، صاغت المسيحية مرحلة تحضيرية لهذا التطور بعد عصر النهضة . وهكذا فأن الوجودية المحددة معرفياً - والتي ظهرت بعد عصر النهضة- أخذت مصادرها من اللاهوت المسيحي ، الأمر الذي يتناقض مع ما هو شائع . وكما تبين سابقا فأن فكرة تحديد الألوهية كانت قد أستقيت من بنية العقيدة المتنوعة القائمة على المبدأ الروماني (Pax Romana) وأعيدت صياغتها ضمن إطار الفهم المسيحي . وقد ضمت افكاراً كتجسد الرب وأبوية الإله كإرث قادم من الأديان الغامضة مرورا بالمسيحية . فتأليه المسيح ضمن عقيدة التثليث يشبه إلى حد كبير عقيدة (الـ avatar تجسد الرب على هيئة بشر) في الهندوسية ويشبه أيضا المسائل الوجودية المعقدة في اللاهوت المسيحي . أدى هذا التحديد في نهاية المطاف إلى عملية تقاربية وتحديدية بين عالمي الرب والإنسان . وفي ماعدا بعض الميول الروحية والإدراكية فأن فكرة الغيب النظامية الناتجة عن الاختلاف في المستويات المعرفية بين الرب والإنسان لم تظهر في علم المعرفة كما حصل في الإسلام .

إن فكرة تأليه الإنسان كما ورد في النظام الديني في روما القديمة ، وتجسيد الإله كما في عقيدة القائلين باتلوث الظاهري (دوسيتزم) (الموروث الإغريقي الروماني القديم) كان قد قام على عناصر شرك وعلى عناصر وحدة الوجود . (الله والطبيعة شيء واحد وكل المظاهر الكونية والإنسان ما هي إلا مظاهر للذات الإلهية) . وقد بقي ذلك في اللاهوت المسيحي ضمن صيغ جديدة سهلة التقارب مع المستويات الوجودية والمعرفية وذلك بعدم السماح بتجريد الهرمية الوجودية إلى أفكار ملموسة كما في مبدأ التنزيه في الإسلام .

إن التعقيدات الدينية اللاهوتية المتمحورة حول تحديد الألوهية، والعوامل الغامضة في نظرية الوجود المسيحية لها نتيجتان جوهريتان، أولهما مرتبطة بتقريب المستويات المعرفية والوجودية التي أوجدت علم وجود محدد معرفيا، والثانية تتصل بعملية تعميم المعتقد من خلال بعض الوكلاء أو المنظمات المستقلة ذاتية السيطرة وهي الكنائس والتي نحت إلى تفسير هذه التعقيدات اللاهوتية، فالتفسير الكاثوليكي للوحي إذن هو ذو معنى ضمن هذا المنظور.

إذا ما ركزنا على التأثير الأول فأن تقريب مستويات الوجودية هذا أدى.وسارع عملية أنسنة ا لمعرفة وعلمنتها بعد عصر النهضة والإصلاح. ومن هذا المنطلق فهنالك علاقة استمرارية بين الفلسفة القديمة والفلسفة المعاصرة. لقد حملت المسيحية ضمن بنائها اللاهوتي مصادر تناقضها. لذلك فأن الإصلاح في المسيحية كان محتملا حيث كان تطورا لوجودية معقدة وغامضة باتجاه وجودية معرفة معرفيا، الأمر الذي لا ينطبق على الإسلام.

وكما سيجري تحليل ذلك فإن جميع المحاولات الإصلاحية في الإسلام كانت تجابه بسهولة بشفافيته في مسألة الوجودية وبديمومته الداخلية القوية فيما يخص علم الوجود ونظام المعرفة.

وعموما فلقد اتفق على أن هنالك ثلاثة مصادر للمعرفة العادية في الإسلام تكاملية في القدر وهي: العقل والتجربة والوحي. فطبيعة الوحي كمصدر للمعرفة أدى إلى تركيز المعرفة على المصادر البشرية وهي العقل والتجربة. فمعادلة فرانسيس باكون "المعرفة قوة" -والتي كانت أول إعلان عن المعرفة المتمحورة حول أن الإنسان هو الغاية النهائية للكون، والتي أصبحت فيما بعد مركز الفلسفة الغربية في العهد الحديث- وتعريف لوك بأن المعرفة " ليست إلا إدراك لارتباط أفكارنا والموافقة عليها أو رفض أو كره أيا منها " (جيبسون ١٩٣ : ٥٨٩ Gibson) المأخوذ من مصدرين (أ) الإحساس و (ب) إدراك عمل العقل" (رسل Russell١٩٦٢ : ٥٨٩) وكان تاطيرا جديدا للمعرفة كأفكار ضمن تحديدات المذهب التجريبي، وتوسيع هيوم للتركيز المعرفي الجديد هذا إلى مواضيع ميتا فيزيقية، فكل هذه الأفكار كانت بمثابة الضربة القاضية للوحي كمصدر للمعرفة.

إن الجزء الخاص" بالمعجزات" في كتاب هيوم -مقالة حول الفهم الإنساني- " Concerning Human Understanding يمكن أن يعتبر نقطة تحول في الموروث الفكري الغربي. فجدليته التي مفادها " أن دليلنا عن الحقيقة المتوفرة في الدين المسيحي، أقل مما تقدمه حواسنا من دليل عليها، ذلك أنه حتى الأدلة عند أوائل المؤلفين لدياناتنا لم تكن مقنعة، ومن الواضح أن الحقيقة تناقصت أثناء انتقالها منهم إلى أتباعهم (حوارييهم)، فلا أحد يستطيع أن يركن إلى شهاداتهم كثقته بمعطيات حواسه المباشرة " (هيوم ١١-٨٨ : ١٩٠٧ Hume).

وكانت هذه الجدلية بمثابة الإعلان النهائي عن تأكيد وسيادة النظام المعرفي حيث الإنسان هو الغاية النهائية للكون. إن فكرته القائلة أن" الإنسان الحكيم هو الذي يوفق بين معتقده وبين الدليل، " يمكن اعتبارها محاولة لفهم جديد للوحي" . وكما يؤكد (بولاني ٢٧٩ : ١٩٨٣ Palanyi) فإن الإيمان بكفاءة الشك في إقصائه للأخطاء، منذ هيوم وحتى رسل، قد تمت إدامته مبدئيا بواسطة مذهب الشك في المعتقد الديني، ومن خلال قضية كره التعصب الديني.

لقد سارع تطور العلوم الكونية الذي محوره الطبيعة (كما في مبدأ كوبرنيكس حول مركزية الشمس، وعلم المعرفة المتمحور حول مركزية الإنسان) في عملية صياغة نموذج جديد من خلال السمات الوجودية الجوهرية في المسيحية، ومن خلال تأثير الفلسفات القديمة. وتدريجيا، فلقد فسح علم الوجود المبني على أساس ديني والوحي كمصدران للعقيدة المجال أمام الفلسفة التي غايتها النهائية الإنسان وتلك التي مركزها الطبيعة. وبالرغم أنه يمكن قبول مدخل كنت الذي محوره الإنسان على أنه استجابة لنظرية كوبرنيكس حول مركزية الشمس في الكون، إلا أن هنالك ارتباط مستمر بين هذه الفلسفات من منظور تأثيرها على النظريات الاجتماعية والسياسية. فنظرية كوبرنيكس في الكون كتفسير كوني جديد قد دفعت الرب والإنسان وجوديا من مركز الفلسفة إلى موقع هامشي فيها. ولقد فتح هذا التصور العقلي والذي هو تفسير أولي يركز على الطبيعة الطريق ليس فقط من منظور كوني ولكن أيضا من منظور وجودي معرفي وقيمي و اجتماعي.

إن المبدأ التشخيصي The Principium Individuationis لهذا الـ eLJn هو إرادة مستترة في الكون أكثر من كونها إرادة حلولية مسيطرة عليه، كما في الوجودية الإسلامية. فمن هذا المنظور فإن التصور العقلي له عناصر جوهرية متعلقة بوحدة الوجود. لقد فُسِّر الإدراك المستقل عن الوحي على أنه الوسيلة المعرفية السائدة لتفسير الكون. فسيادة المعرفة الإنسانية ضمن إطار التصور العقلي Imago Mundi أصبحت لب علم المعرفة المتمحور حول الإنسان ذو المنهج الكوبرنيكسي الوجودي المتمحور حول الطبيعة، والذي أصبح بدوره أساسا لعلمنة المعرفة. وهكذا فأن علم الكون الكوبرنيكسي، وظهور علم المعرفة المتمحور حول الإنسان، هما خطوتان فلسفيتان مكملتان لبعضهما البعض.

وقد أصبح الإنسان محور الفلسفة الغربية الحديثة. فجدلية لوك التي مفادها أن جل المعرفة يتأتى من التجربة، وفرضية كنت القائلة أن المعرفة نتاج مشترك للعقل والعالم الخارجي، ويقينية أوجست كومت التي تركز على المرحلة العلمية مقابل المراحل الميتافيزيقية واللاهوتية، والراديكالية التجريبية عند وليم جيمس كلها افكار عديدة نابعة من الأسس المعرفية التي قدمها مذهب أرسطو التجريبي ومواكبة للمعرفة التي مركزها الإنسان فإن تقريب مستويات الوجودية النابعة من الأجواء التوفيقية للعهد الروماني Pax Romana والتي كانت عنصرا جوهريا في المسيحية قد تم إخضاعها للنظامية بالتدريج . إن تفسير Hume هيوم للرب كروح العالم المادي، المادية الهوبيسينية في الميتفيزقيا، نظرية ملر " المطلق أو المعبود المحدد " ، فكرة جيمس عن محدودية التوحيد كلها مراحل مثيرة من مراحل صياغة النظرية الوجودية المحددة معرفيا الخاصة بالموروث الفلسفي الغربي والتي استقرت كنموذج جديد.

وهكذا فأن عملية تحديد المعرفة قادت إلى علمنتها، فقد كانت حقائق المسيحية محصورة بحدود الكنائس، فيما أصبح تعريف المعرفة الجديد أساسا للعلمنة الفكرية والقيمية والحياتية. ويفترض التعريف الجديد أن مهمة علم المعرفة هي إعادة البناء العقلاني للمعرفة. فجميع نظريات الحقيقة، كالنظرية المقابلة والنظرية الترابطية لبناة الأنظمة المثالية المتعالية مثل سبينورا وهيجل وبرادلي وكذلك النظرية اليقينية

والبراجماتية والعملية والوسلية، كلها نواتج لفهم علم المعرفة هذا. فكل نظريات الحقيقة هذه كان لها تأثيرات جوهرية في تشكيل التصور الإجتماعي وفي النظريات التي نحت إلى علمنة المعرفة نتيجة لعلم المعرفة ولعلمنة القانون والحياة كظواهر قيمية. وبإستخدام معادلة (إلس ٦ : ١٩٧٩ Ellis) نستطيع أن نعمم القول بأن جميع المعرفيين المعاصرين يتشاطرون نفس وجهة النظر عن الإنسان " بطريقة أو بأخرى هو صاحب حجى يعمل طبق مبادئ دينية عليا بإستخدام العقل، ويتعامل مع معلومات معطاة أو كما في حالة بروير يعمل بحدس وبمعتقدات اكتسبها عن طريق الملاحظة، ليبني صرحا للمعرفة العلمية الواقعية" وكما يبين (بوبر ٣١ : ١٩٥٣Popper) كغيره من علماء المعرفة المحدثين، فهو يعتقد أن قوام المعرفة العلمية كنوع من البناء الفكري السائد هو ما أقمناه بشكل أو بآخر على أسس ثابتة من بنود المعرفة أوعلى معتقد مكتسب مباشرة من التجربة الحسية. إن المازق الجوهري لهذه الفرضية المعرفية تتضمن فكرة أن الإنسان صاحب الحجى، هو إلى حد ما منفصل عن العالم المادي الذي يحاول أن يفهمه. وهذا الاستدلال غير صحيح كما هو واضح، مما يجعل الإنسان العاقل جزءاً من العالم المادي، حيث يحاول أن يفهم الكلية التي قادت إلى دائرة مفرغة من منظور علاقة الموضوع- الهدف بعلم المعرفة المتمحور حول الإنسان.

ثانياً: الوحدة المعرفية لعلم المعرفة: إنسجامية المعرفة

إن السمات الأكثر جوهرية التي يجب أن تذكر والتي ارتبطت بالمعرفة الإسلامية وهي:

(١) العلاقة الإعتمادية بين الوجود والمعرفة والتي تؤدي إلى علم معرفة محدد وجوديا.

(٢) الاختلاف في المستويات المعرفية.

(٣) تكاملية المصادر المعرفية لإنجاز وحدة الحقيقة.

في حقيقة الأمر ، كل هذه السمات لها إرتباطات متداخلة صورية ونظرية تكون النسيج الكلي للنظرة الكلية إلى العالم "Weltanschaung" ويتوجب علينا البحث عن مصادر المعرفة في الإسلام في نظام معاني القران الكريم حتى في عدد تكرار المصطلحات القرانية المستخدمة على الدوام في القران الكريم؛ مما يؤمن لنا دلائل جوهرية لهذا الإرتباط المحددين: التصور المعرفي والوجودي. فالمصطلحات القرآنية الستة التي تتكرر في القرآن الكريم هي: الله (٢٨٠٠ مرة)، وقل (١٧٠٠ مرة)، وكن (١٣٠٠ مرة)، وكلمة رب (٩٥٠ مرة)، وامن (٨٨٨ مرة)، وعلم (٧٥٠ مرة). ويتبع هذه التكرارات مامعدله ٤٥٠-٥٠٠ تكراراً لكل من المصطلحات الأربعة : أتى، كفر، رسل وأرض[1]. هذه المصطلحات تكون شبكة من المعاني تحدد الاختلاف الوجودي بين الله والمخلوقات الأخرى في الكون، من حيث معنى الكون مثلها مثل أصول وأنواع العلاقة بين الله والمخلوقات الاخرى كمثل الارتباط المحدد بين الكلمات قول، رسل، وعلم (الله- الإنسان)، وأمن-كفر (الإنسان-الله) فالعلاقة العضوية القرانية بين العلم و(Sign)، (إشارة ، آية) والعالم (World) لدليل مدهش لهذه الإعتمادية بين التصورات المعرفية الوجودية[2].

إن تعريف البغدادي للعالم على انه " كل شيء لديه معرفة وحسن إدراك " ، وتعريف الزمخشري للعالَم عَلى أنه " مجمل الأجسام والمواد والاحداث التي يعلم فيها الخالق " ، أمثلة للمقارنة والربط بين العلم والعالم. أما الجويني فيضع رابطاً متصلاً بالمعنى بين علم وعالم بتعريفه العالم على أنه " دليل وضع ليبين وجود من بيده هلاك العالم " الا وهو الله (ف. روزنتال ١٩ : ١٩٧٠ F. Rosenthal) ويجب أن لايغيب عن البال أن من أسماء الله الحسنى هو اسم العالم (القرآن ٦ : ٩٥ ، ٣٤ : ٢٦). وهكذا وضمن إطار هذا المعاني ، فمن المستحيل أن نفصل سياق المعرفة عن سياق الكينونة. فتعريف المعرفة وأصلها وتصنيفها في التاريخ الفكري

---

(١) لقد كان علي إعتماد ارقام روزنتال F. Rosenthal (١٩-٢٠ : ١٩٧٠) ماعدا كلمة "أمن" فاعتمدتها من عبد الباقي (٨١-٩٣ : ١٩٨٤).

(٢) انظر مفردات الأصفهاني (٣٤٤-٣٤٥ : ١٩٢١) لغاية العلاقة المصطلحية بين المفردات.

الإسلامي قد ضم الأحداث الوجودية. فالهرمية الوجودية بالغة الاختلاف المذكورة آنفا فرضت وجود اختلافات في المستويات المعرفية مما لا يجعل من الممكن تفسير مقولة "العلم من الله" بنفس المستوى المعرفي لعلم الإنسان.

تشكل مثل هذه الاختلافات في مستويات المعرفة ثبات داخلي قوي مع مبادئ التوحيد والتنزيه كأسس للعقائد؛ لأن الله العالم المطلق هو أصل المعرفة. فالإختلاف في المستويات المعرفية يسنده الإيمان بالغيب في النظام القراني، حيث نزل في القران " وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو " (الأنعام: ٥٩). وهكذا فأن علاقة النفاذية المشتركه بين هذه المستويات تكون مستحيلة. فتطبيق مجموعات مختلفة من المعايير لكل مستوى معرفي يمنع حصول معايير عامة يمكن تطبيقها على كلا المستويين، مما يؤدي إلى ظهور قاعدة علمانية محورها الإنسان. إن ربط المحاسبي للمستويات الوجودية والمعرفية من أجل جعل عملية تصنيف المعرفة أمراً نظامي هو مَثَلٌ ذو دلالة كبرى على العلاقة الاعتمادية بين الاختلاف المعرفي والوجودي[١].

ففي هذا النظام، كل نوع من أنواع المعرفة يتجه صوب أحد مستويات الحقيقة الثلاث حينما يتعلق الأمر بعلم الكون ثلاثي المستوى. فتقسيم البغدادي للمعرفة إلى: إلهية وحيوانية ضمن إطار هرمي يمكن ذكره كمثال آخر على عملية تنظيم هذا المبدأ الخاص بالإختلاف المعرفي نيابة عن علماء الدين. (ونسنك ٢٥٣ : ١٩٣٢ Wensink) يوضح تفسير ابن رشد العلاقة المتداخلة للاختلاف المعرفي والوجودي الغاية في الوضوح ويقدم لنا مثالاً واضحاً جدّلها حول المعرفة المحددة وجوديا في الإسلام. تظهر جدليته القائلة أن المعرفة الإنسانية يجب أن لا تخلط بالمعرفة الإلهية لاختلافاتهما الجوهرية أن " المعرفة الحقيقية هي معرفة الله" (ابن رشد ٤٩ : ١٩٧٣) الاختلاف والبناء المعرفي كنتيجة لهرمية وجودية محددة في

---

[١] يربط المحاسبي ثلاثة أنواع من أنواع المعرفة بعلم الكون ذو المستويات الثلاثة و هي: هذه هي الدار أو هذا العالم(دنيا، دار البقاء أو الآخرة). وأن الله أو الإله بذاته.. .فالمعرفة الأولية هي خارجية بطبيعتها، ملائمة لهذا العالم، ومرتبطة بالقانون وبتطبيقه. وبناء على هذه الأسس فالنوع الأول من المعرفة يكون خارجيا، والنوع الثاني داخلي يؤدي الى الإرادة الكلية أو الباطنية والنوع الثالث من المعرفة المنسوبة لله هو العلم بالله وبأحكامه أو بتدبيره في خلقه في الدارين. والنوع الآخر من المعرفة الذي نادرا ما يذكر هو متعذر في نهاية الأمر إلا على الله (مقدمة لبراند ١٣٢ :١٩٨٣ Librand).

الفكر الإسلامي . يغلق هذا الفهم الباب أمام صياغة معايير عامة للمعرفة الإنسانية والإلهية، والتي قد تكون المرحلة الأولى لعلمنة المعرفة . فالتفكير الإسلامي يعتمد على رابطة محددة بين الوجودية والمعرفية من خلال فهم النبوة . " إن ما تؤمن به القوانين الدينية في وقتنا هذا بخصوص هذه المسالة هو إرادة الله، والطريقة الوحيدة لمعرفة معنى إرادة الله، هي النبوة (ابن رشد ١٨٥ : ١٩٦٦) . ويبين ابن رشد فى نفس الفقرة أن هذه المعرفة تنقسم إلى قسمين المعرفة المعنوية كالقوانين الدينية الخاصة بإدراك الله، والمعرفة العملية مثل الفضائل الإخلاقية التي نأمر بها وندعوا إليها . ففهمه للنبوة هو واحد من الاختلافات مع افلاطون في معرض تعليقه على جمهوريته . إن تقييم (روزنتال القائل أن " الاختلاف في الأفكار الدينية بين المسلم والإغريقي هو ذات الفرق بين الوحي والأسطورة (٢٧٤ : ١٩٥١) هو بالضبط الاستنتاج المثالي من هذا المنظور . ويدل نقد ابن رشد لأفلاطون من حيث أنه كان مشوشاً، وأنه ترك بعض الأجزاء من كتاب الجمهورية بدون تعليق (ابن رشد ٢٥١ : ١٩٦٦) لهو دليل على توكيده، على هذا الفرق بين الوحي الإسلامي والأسطورة اليونانية .

إن الاختلاف الرئيسي بين النص (البرهان القاطع) والاجتهاد (البحث المضني للوصول إلى قاعدة قانونية) في المجال القيمي يمكن أن يفهم فقط من خلال منظور الإختلاف في المستويات المعرفية حسب منهج الإسلامين الذين أطّروا الفقه . فمحاولات الإصلاح في الإسلام بتغيير القواعد الشرعية الإسلامية لايمكن أن تكون ناجحة على المدى البعيد بسبب ثبات الإسلام من الداخل وتركيزه على الإختلاف في المستويات المعرفية والوجودية ، الأمر الذي يلغي بسهولة حالات الاجتهاد التي تتعارض مع النص كمصدر نهائي للفقه .

فمقاومة المسلمين القوية لمحاولات الاصلاح البنيوي والهرمي يجب أن يقيَّم ضمن سياق البعد المعرفي والوجودي في الإسلام . فالثبات الداخلي بين علم الوجود في الإسلام، وعلم المعرفة جاء متكاملا مع افكار الوحي ومهمة النبوة . إن تصنيف أسباب المعرفة في علم المعرفة الإسلامي يفترض اولوية مطلقة للوحي الذي هو مصدر ما روي عن الرسول (عليه السلام) المدعم بمعجزة بينة وواضحة . وإن

إكتشاف المعرفة الإستدلالية وهذه المعرفة المستندة على الوحي تماثل المعرفة القائمة على مبدأ الضرورة عند تأكد الزمن وعند ثباته . (إن مجموعة المعرفة الحقيقية لهذه المسالة المحددة هي كتب الله التي نزلت على أنبيائه ، حيث بين الله أوامره ونواهيه ووعده ووعيده (Taftazani ١٣٥ : ١٩٥٠ التفتازاني) . فالقران الذي هو الوحي الخاتم والأكمل يمثل قمة المعرفة الإلهية للعالم المطلق الذي يمثل قمة الهرم المعرفية . وكما يذكر (إمام الحرمين الجويني ٤١ : ١٩٨٥) فإن الوحي في الإسلام مستمر لايتوقف ، بمعنى أنه متكرر ومستمر في طرحه للأفكار ، فهو مصاحب للإنسان في حياته منذ آدم إلى محمد(عليهما السلام) . وهكذا فالأنبياء يكوّنون أخوّة روحية كما يذكر الرسول في أحاديث عديدة . ويؤكد القران على استمرارية وديمومة الوحي وذلك أن التنزيل في نقائه الكامل كان على الدوام جوهر الإسلام (٦٦ : ٣، ٧٨-٩ ، ٢٥ ، ٤ : ٦٤ ، ٢٧-٩ , ١٣ : ٤٢ ، ٩-٢٧ : ٢٥) "لانفـــرق بين أحـــد منهم " (٢ : ١٣٦ ، ٢٨٥ ، ٣٣ : ٣ ، ٨٣) .

إن انتصار مؤيدي الطرح القائل أن القران كلام الله مقابل قول المعتزلة أن القرآن مخلوق ، قد قوّى الرابطة بين علم الوجود وعلم المعرفة ، وذلك بالمحافظة على الاختلاف المعرفي هذا .

إن فكرة النبي كرسول وليس كبطل (مخلوق شبه إلهي) يتجسد فيه شبه الرب ، أو أنه ابن الله ، جنبا إلى جنب مع تفسير القرآن أنه كلام الله قوّى الميل باتجاه الاختلاف في المستويات المعرفية والوجودية .

وعند المقارنة بين الإسلام والمسيحية يجب أن لايغيب عن البال أن كلام الله هو تنزيل ووحي على شكل قرآن . بينما في النصرانية يعتبر المسيح نفسه هو الوحي ، فالاختلاف الجوهري هذا أثر على النتائج المعرفية والوجودية في الموروث الديني لكليهما .

فمكانة الرسول في قناة الأتصال الوحيية قد بينها القران بوضوح ﴿قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ (الملك : ٢٦) وقد ذكر علماء الكلام هذا التحديد القراني " إن في إرسال الرسل حكمة وإن الله أرسل رسله لبني البشر مبينا ومبشرا

ومحذرا ومفسرا للناس مايتوجب معرفته من المسائل الكونية ومن الإحكام" (Taftazani التفتازاني ١٢٧ : ١٩٥٠). وهناك فرضية مهمة أخرى مرتبطة بهذا الموضوع وهي رفض التعارض بين مستويات المعرفة هذه. يحاول العلماء والفلاسفة المسلمون ان يبنوا هذه المستويات المعرفية ويحافظوا على التوازن فيما بين الوحي كمصدر للحقيقة المطلقه والعقل كوسيلة لتفسير الوحي. فمن هذا المنظور، يصف الوحي مجال ووظيفة وتحديات مصادر المعرفة المختلفة، ونتيجة لمبدأ تجانس المعرفة الجوهري هذا فقد اتفق على أن الوعي الزائف، والعقلانية غير العادلة ليست نتاجا للعقل وحده أو نتاجا للأديان الزائفة وحدها (حسيني ١٩٨٠ : ٧).

وكامتداد للوحدة الوجودية فإن احتمالية التناقض الكامل بين الو حي والعقل الصريح قد أنكرتها المدارس الإسلامية تؤكد على أن وحدة الحقيقة تنبع من وحدة الألوهية المطلقة. فلقد أكد المسلمون وبقوة على وجود علاقة تكاملية لا تعارضية بين الوحي والعقل الصريح.

فأبو الفلسفة (الكندي) يعتبر رائداً في فهم التكاملي بين مصادر المعرفةهذه. فهو يقول: إن الحقيقة التي أعطاها النبي (عليه السلام) متشابهة ومتماثلة لما قدمه الفلاسفة العالميين. (حتي ١٩٢ :١٩٦٨). فكتاب ابن طفيل الرائع حي بن يقظان (١٩٠٥) هو واحد من أفضل الأمثلة التي تحاول بيان التكاملية بين الوحي والعقل[1]. يخلص ابن طفيل الى هذه الجدلية بسؤال عن ماهية الله (انه هو الذي يفرح بإعطائنا المعرفة الحقيقية المحددة عن ذاته لأنه الكريم المترفع عن الانحياز) (١٩٠٥ : ٦٩).

يحمل مثل هذا الإستنتاج في طياته هرمية معرفية مستندة على أسس قوية تؤمن بسيادة المعرفة الإلهية، وهذا مشابه لتصنيف البغدادي الذي يعتبر من المرموقين في علم الكلام، أما من جهة أخرى، فأن جدلية ابن حزم في كتابه الملل والنحل القائلة

---

(١) وحينما فهم ظروف الإنسان، وأن معظم بني آدم يشبهون الحيوانات المتوحشة، عرف عندئذ أن الحكمة والحياة والفلاح تألفت مما جاء به أنبياء الله والقوانين الناتجة ؛وأنه ليس هناك طريقة أخرى يمكن أن تضيف للمعرفة شيئا. (ابن طفيل ١٩٠٥:٦٨)

«أن القـران حقـيقـة ويعـرف من الكلام الوارد فيـه، فهـو مؤسس على العـقل والإحساس وهما القاعدتان السليمتان الوحيدتان للمعرفة . وحينما ينزل الله الوحي فأنه يخلق في مستقبليه معرفة بحقائقه» . (ترتون ٩٦٥ : ١٩٦٥) تبين مكانة العقل كوسيلة لإثبات تكامل هذه المصادر أيضا . يحاول الأشعري في حكمه التالي أن يضمن المحافظة على هذا المبدأ للتجانس الجوهري الأساسي لمصادر المعرفة عند وجود صعوبات في التجانس الفكري للمصادر المعرفية " .

وحينما تظهر أسئلة جديدة محددة متعلقة بالمعتقدات الأساسية التي تنشأ، يجب على كل مسلم ان يرجع إلى الأحكام الصادرة بحقها وإلى مجموعة المبادئ المقبـولة على أسس عـقلية وحسـية تجريبة وبدهية . . الخ، ولا يخلط العـقلاني بالموروث (المنزل) ولا الموروث (المنزل) بالعقلاني .

وهكذا فقد تم تحديد وتقريرعلم المعرفة بالحوادث الوجودية بالطريقة الإسلامية في التفكير . فالعلاقة بين الأسس المعرفية السليمة والأسس الوجودية تجعل من الضروري فهم وحدة الحقيقة من خلال توافق مصادر المعرفة . فالوجودية التي محورها الدين وهذه المعرفة، هما اساسا الوحدة النموذجية في أدبيات النظرة الإسلامية الهائل . حتى إن المدارس الدينية والفلسفية توافق على مبدأ الحلولية الوجودي وعلى تقييم المعرفة الإسلامية المستنده على المبادئ الجوهرية . لقد منعت عملية تحديد مكانة العقل والإحساس جنباً إلى جنب مع الوحي في تاريخ الفكر الإسلامي للحصول على الحقيقة النهائية، تجزئة المصادر المعرفية المستندة على فرضية التناقض النهائي كالذي حدث في الموروث المعرفي الغربي .

٣) نسبية المعرفة والعلم

إن الفرضية الأساسية لنموذج المحدثين الذي أصبح مصدرا للفلسفة الحديثة هو أنه يمكن التوصل للحقيقة النهائية فقط من خلال المعرفة المتمحورة حول الإنسان . ويتواءم هذا الأمر مع هامشية الوحي في العهد الحديث كبعد واحد جنبا إلى جنب مع العقل والتجربة المتعلقة بمصادر المعرفة الثلاثة ذات القيمة المتساوية . إلا أن دقة هذه الجدلية وحسمها يخضعان لإعادة نظر في أيامنا هذه إذا ما تعلق الأمر بالسيادة

المطلقة التي مركزها الإنسان. فالمشكلة الأساسية التي تواجه علم المعرفة عند المحدثين هي تلك المتعلقة بالاختلاف المزدوج بين مصادر المعرفة المؤدية إلى تحديد الحقيقة وتجزئتها وإن الاختلاف الانقسامي هذا ما هو إلا ظاهرة مسيحية أوروبية بحتة، ولا ينطبق هذا الشيء على حالة المعرفة في الإسلام. فعلمنة المعرفة كنتيجة تاريخية ومنطقية لهذا التحديد كانت دائما مقابلا مماثلا وشريكا لعلم الكون الطبيعي.

فمذهب العقلانية والتجريبية اصبحا طريقان اساسيان لتحليل العلم الحديث، لأن هذا النموذج الحديث أرسيت دعائمه على فرضية أن أفكارنا مشتقة من مصدرين: (١) الإحساس، (٢) وإدراك عمل العقل(رسل ٥٨٩ : ١٩٦٢ Russel). فالأسس المعرفية لنموذج المحدثين هي إعادة تركيب وبناء المعرفة عقليا وتجريبيا. ويفترض ان " الإنسان بشكل أو بآخر ليس إلا ذو حجى، يعمل وفق مبادئ دينية عقلية يعمل العقل بناء عليها عند التعامل مع أية معلومات معطاة أو معتقدات مكتسبة عن طريق الملاحظة أو الحدس، من أجل بناء صرح من المعرفة العلمية الموضوعية، كما ورد قي مثال (يرومير ٦ : ١٩٧٩ Ellis). فكل النظريات الحديثة كنظرية التوافقية[١]، والترابطية[٢]، واليقينية[٣]، والبرجماتية[٤]، والأدائية[٥]، كلها نواتج لعلم المعرفة من هذا المنظور. ففكرة تراكمية العلوم وتقدمها أحادي الاتجاه واحدة من العناصر المميزة لنموذج المحدثين، وهي نتاج طبيعي للأعتقاد بدقة وحسم المعرفة الناشئة من علم المعرفة الجديد هذا..

---

(١) بناء على هذه النظرية فأن أية نظرة تطرح أو تأكيد أو إعتقاد راسخ يكون صحيحا إن كان مطابقا للمسلمات أو الحقيقة.

(٢) بناء على مجاء به بناة الأنظمة المثالية المتعالية العظيمة مثل سبنوزا Sipnoza وهيجل Hegel وبرادلي Bradley فأن الحقيقة الكلية تكون نظاما مترابطا بشكل منطقي. فهم يفترضون أن المبادئ الأولية العظيمة لأنظمتهم هي إلى حد كبير صحيحة لا تحتاج إلى سؤال، وهكذا فإن الرياضيات تكون هي الأكمل دائما.

(٣) وبناء على اليقينية تكون الطروحات صحيحة إن كانت مترابطة مع النظام، والنظام الوحيد المقبول هو المجموعة الحالية من النظريات العلمية.

(٤) وطبقا للبراجماتية تكون الفكرة صحيحة إذا ماخدمت الهدف، كونها أداة بواسطتها نسيطر على محيطنا. وهكذا تكون النظرية صحيحة في حالة كونها جزأ من النظرية العاملة في الحياة العملية.

(٥) عند هجومهم على الرأي القائل إن الحقيقة والزيف مصطلحات وصفية، يصر ممثلو النظرية الأدائية خاصة ستروسون Strawson على أنهم إما أرائيون أو تعبيريون. وهكذا فهم يقولون إن الجملة تكون سليمة إن اتفقت مع جملة غيرها.

لقد أدت صلابة الإطار العلمي المعاصر إلى خلق مطلقية نظرية ومنهجية، لاسيما بعد القرن التاسع عشر، حينما نجحت الأدوات المنهجية وأدوات المعرفة الحديثة في خلق تحولات تقنية هائلة. فالمعادلة السحرية للتقدم العلمي التقني كانت نتاجا لمسألة الإعجاب بالذات هذه. فلم يكن تطور البنية النظرية المترابطة في الأيدولوجيات الحديثة من جهة، والرصينة من جهة أخرى في ذات العصر مجرد صدفة بل كان تمشياً مع التطور المنهجي والمعرفي هذا. فإستخدام عملية تحديد المعرفة لـ (Stite ستايت) نستطيع القول إن علوم المعرفة الأقل وحيا أنتجت معتقدات لادينية بطقوس منافسة للأديان.

فالأنسان (البروميثيني Promethean)، والاته كانت شعارات طبيعية مطروحة في عملية التحول. ففي الثناء على الأنسان بأسلوب عاطفي جاد فأن المحلف Mikhail Reisne مايكل ريزنر كان واثقا من أن الإنسان بأدواته وآلاته الصلدة قادر على جعل الأرض كلها حديقة غنّاء، إذا ما أعلن الحرب على الرب. وحينما بدا الجرار الآلي بالظهور في الثلاثينيات وصف بأنه يستحق الصلوات واستخدم في ملصقات تظهره في صراع مع الصليب. وكانت سكة الحديد رمزاً مؤثراً آخر قبل الثورة، فقد صور معارضي الحداثة سكة الحديد السوداء تسد الطريق أمام المسيرات المؤمنة، فهي رمز شر حسبما ورد في الإستعارات الأدبية. أما بعد الثورة، فقد كان القطار الذي كان يتهادى في ربوع روسيا الرحبة، بما يحمله من أخبار حسنة عن الكون الذي لارب له رمزا آخر لتلك النظرة، فكانت احدى هذه السكك الحديدية تسمى "الخط الذي لارب له" . . Yaroslavasky ياروسلافسكي فأن اقامة احتفالات ثورية مضادة جدية رائعة ومسيرات بأغان ثورية، وموسيقى، ومحاضرات، وتقارير، والعاب تروق للناس كلها، وقتت مع دورة الفصول لتنافس عطل الكنائس (Stites ستايتس ١٠١-١٠٨ : ١٩٨٩) إن مثل هذا العلم النفسي الثوري ضمن الإطار الإجتماعي هو مجرد انعكاس لقانون (أوجست كومت Comtean) الخاص بالتطور الذهني، كتفسير ثوري وتقدمي للمعرفة الإنسانية ولفلسفة العلم. وبناء على هذه النظرية فإن كل فروع الفهم الإنساني قد مرت ثلاث مراحل :

(١) المرحلة الدينية أو المرحلة التصورية : التي حاول بني البشر بواسطتها تفسير الظواهر بالرجوع الى القوى الخارقة .

(٢) المرحلة لغيبية أو الميتافيزيقية (ماوراء الطبيعة) : حيث يحاول الفلاسفة الذين تساءلوا عن صلاحية التفسير بالرجوع الى الأحداث الغامضة ، فطفقوا يرجعون تفسيراتهم إلى الأفكار المجردة المنتقاة . فعلى سبيل المثال ، افترضوا شخوصا سميت بمصطلحات غير محسوسة ، مثل الحقيقة المطلقة ، والعدالة المطلقة ، والحركة المطلقة

(٣) المرحلة اليقينية أو العلمية : التي يتخذ التفسير فيها شكل ارتباطات بين الظواهر الملاحظة بعينها .

وعند عملية التحول التاريخي أخذ نموذج المحدثين يواجه موقفا مأزقيا ، فعلى سبيل المثال ، فأن عملية الانتعاش الديني في روسيا قد هز أسس الأيدولوجية الشيوعية العلمية التي يفترض بها أن يكون اللا دين في مكانة أعلى من التقدم العلمي المحتوم . وبناء على ذلك فأن كل من التاريخ الإعتقادي ، من حيث الصياغة العلمية الذهنية ، هو أمر خاطئ . ولما كان الانتعاش الديني في روسيا حقيقة بينة ، يظل هنالك تفسير واحد لحل هذا المأزق . فتحليل كوميت Comte كان نتاجا لبيئته الفلسفية والفكرية أكثر من كونه حقيقة مطلقة صالحة بمعزل عن تحديدات الزمان والمكان . إن استنتاج كهذا يفترض قبلاً الضرورة النسبية في التحليل العلمي و النسبية في التحليل لن تصل الى إستنتاج تاريخي بمعنى نهاية التاريخ . في الحقيقة وكما يبين سوسر Susser بشكل قاطع ، فإن كومت يصف فقط "المعايير العلمية البرجوازية كما يعرض الغطرسة الأوروبية" . وهاهم أتباع كوميت المعاصرين ، مايزالون يركزون على الغطرسة الأوروبية في تحليلهم . لقد أسس نموذج المحدثين إرتباطا بين الأسس المعرفية هذه وبين الميكانيكيات الاجتماعية من خلال مناهج معيارية متفق عليها .

ويمكن تتبع هذه المحاولات للوصول إلى الأسس الفلسفية في القرن التاسع عشر . ففي عام ١٨٤٤ كتب ماركس في كتابه " Economic and Philosophical

" Manuscript قائلا " إن العلوم الطبيعية سوف تستغرق العلوم الإنسانية بمرور الوقت، كما إن العلوم الإنسانية تستغرق العلوم الطبيعية " وهذه الفكرة متماشية ومماثلة لإعلان (كوميت : ١٨٥١) في كتابه (System de politique Positive) : وهو " أن إبداع العلوم الإجتماعية هذا بإطلاقه العنان لتأملاتنا للحقيقة تجعل الأوروبيين معجبون بالسمة النظامية التي لا يزالوا يعتقدون بأنها الوحيدة التي تزودهم بالربط الكوني الوحيد الذي يعترفون به" وكما يبين (رونكمان Runccriman ١٩٦٩: ٤) يشكل قاطع أنه من الصعوبة بمكان أن نفترض أن هناك اليوم أي شخص يستطيع أن يأخذ هذه الإدعاءات الهوجاء (Grandiose) على محمل الجد. وأمّنت هذه المحاولات طريقة لإجازة الميكانيكيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فالارتباط بين العلوم الكونية التي مركزها الطبيعة، وعلم الكون الإجتماعي الميكانيكي واضح للغاية في الفرضيات المنهجية، والمعرفية العلمية للعلوم الاجتماعية والتي تمت صياغتها على أيدي (دينسوف ١٩٧٢ : Denisoff ٧) وكما يلي: هنالك نظام معروف في الكون والمجتمع.

(١) أن الإنسجامات في المجتمع أو النسيج الإجتماعي أمر مختلط.

(٢) يمكن مراجعة قوانين السلوك الإجتماعي من خلال الملاحظة ومن خلال الوسائل الاخرى للعلوم المادية.

(٣) يمكن أن تتطور العلوم الإجتماعية بنفس المستوى من التعقيد والإعتمادية.

ولما كانت المعرفة الإنسانية المقابلة لهذه الظاهرة الطبيعية و الكونية الإجتماعية. ولما كانت مواضيع العلوم الطبيعية والإجتماعية هي نفس الشئ فيمكن أن يقدم علم المنهج الصالح للعمل عالميا نظريات دقيقة وأستنتاجية لتفسر كل ماهو مجهول مرتبط بالطبيعة والإنسان والمجتمع: " لقد حدث تغير نوعي في علاقة المعرفة العلمية بالعملية التاريخية مع ظهور علم الطبيعة الحديث. فاحتمالية السيطرة على الطبيعة الذي مهد له علم الطبيعة الحديث لم تكن سمة عالمية لجميع المجتمعات، ولكن كان لابد من التوصل له في وقت ما على أيدي فئة من الأوروبيين, إلا أن المنهج العلمي هذا أصبح ملكا لبني البشر وتحت تصرف أي إنسان بصرف النظر عن ثقافته

وجنسيته بعد التوصل له . فأمن أسرار العلوم الطبيعية الحديثة المستمرة والمتقدمة ميكانيكيات إتجاهية لتفسير عوامل عديدة للتطورات التاريخية الناتجة (نوكوياما Fukuyama ١٩٩٢ : ٧٢-٣) فالأيدولوجيات الحديثة في الحقيقية هي أنظمة لادينية كانت نشأت من أسس الحداثة المنهجية . فأتباع نظريات نهاية التاريخ مثل ماركس كانوا توصلوا إلى نفس الإستنتاجات الخاصة بالحركة التاريخ الأحادية السلسة . وهكذا فقد كان هناك أزمة في الأسس المنهجية أو المعرفية للماركسية وكانت نفس الأزمة الخاصة بالتفسيرات الناتجة عن الظواهر التقدمية قائمة . ولتجنب الأزمة في الأسس المنهجية والفلسفية فإن أتباع نظريات التاريخ هذه بمن فيهم (نوكوياما) يقللون من شأنها بإرجاعها لعوامل دنيوية عوضا عن البحث عن الأصول الفلسفية .

إن التطبيق المكثف لمنهج العلوم الإنسانية والإجتماعية لإيجاد منهج عالمي متفرد يقوي ما يتصل بالعوامل الخارجية والبنيوية في التفكير الإجتماعي من خلال المعارف الملائمة التي تحدد الإبداعية والتقدم الثقافي الرفيع . ويستند (هسرل ٢-١٥١ : Husserl١٩٦٥) الى المسألة المنهجية عند تحليله لأزمة الإنسان الأوروبي " الأمم الأوروبية مريضة ، فأوروبا ذاتها كما يقولون في حالة حرجة ولا يوجد فيها من لا ينقصه كل أنواع العلاج الطبيعي ، فنحن في الحقيقة مأخوذين إلى حد كبير بتأثيرات الاقتراحات البسيطة والمغالية لأزمة الإصلاح . فلماذا إذن فشلت العلوم الإنسانية البسيطة المغالية في أداء الدور الذي اضطلعت به العلوم الطبيعية كليا في مجالها الذاتي ! فعظمة العلوم الطبيعية تكمن في رفض العلماء الاقتناع بمذهب الملاحظة التجريبي ، لأن جميع أوصاف الطبيعة بالنسبة لهم ليست إلا طرائق منهجية للوصول إلى تفسيرات محددة ، هي في نهاية المطاف تفسيرات فيزيوكيمائية . ففي العلوم الإنسانية ، إن الموقف المنهجي ولسوء الحظ مختلف تماما لأسباب داخلية ، فلو قدر أن العالم كان قد بني من عالمين ، إن صح القول ، فعندئذ سيكون الموقف مختلفا ، ولكن يمكن التعامل مع الطبيعة لوحدها كعالم مستقل يحوي ذاته . فالعلوم الطبيعية لوحدها تستطيع بثباتها الكامل ان تنفصل عن كل ما هو روحي وتبقي

الطبيعة نقية كما هي . أما من جهة أخرى ، فأن تجرد ثابت عن الطبيعة كهذا لا يؤدي بالنسبة لممارسي العلوم الإنسانية ، المعنيون إلى حد كبير بالجانب الروحي ، إلى عالم مستقل بذاته ، عالم علاقاته المتداخلة روحية تماما ، وقد يكون هذا محور العلوم الإنسانية العالمية تماشيا مع العلوم الطبيعية البحتة .

إن المأزق الأساسي لفرضية المعرفيين المحدثين هو أنها تتضمن فكرة أن الإنسان (صاحب الحجى) هو إلى حد ما منفصل عن العالم المادي الذي يحاول أن يفهمه . إن هذا المعنى الاستدلالي ليس صحيحا كما هو واضح ؛ لأن الإنسان العاقل نفسه هو جزء من العالم المادي . فمحاولات الإنسان لفهم الكليات يخلق حلقة مفرغة من منظور علاقة الموضوع - الهدف في المعرفة التي محورها الإنسان .

هنالك ثلاثة عوامل هامة تتبدّى لنا ، تتحدى فرضية أن الحقيقة النهائية يمكن التوصل لها فقط من خلال المعرفة المتمحورة حول الإنسان من خلال إطار محدد تماما .

أولاً : إن العلم بحد ذاته لم تثبت موضوعيته ومخرجاته ، ففكرة النسبية هذه ، والآفاق الجديدة في الكون المصغر (الإنسان) والكون الواسع ، بينت أن كل أنواع الإبداعات العلمية تعقد المسألة لأنها تكشف النقاب عن متغيرات غير معروفة من قبل ، بدلا من الوصول الى حقيقة محددة مما يجعل المتغيرات غير المعروفة أكثر من ذي قبل .

ثانيا : إن اختلاف علماء المعرفة بعد عصر الحداثة بخصوص الحقائق المتداخلة والذاتية ابتعدت بالتصور الدقيق اتجاه الاعتمادية على النظرية .

ثالثا : إن الإحياء الديني الملحوظ بعد الستينيات وخاصة في الثمانينيات أدى إلى إيجاد نزعة باتجاه المصادر المعرفية الغيبية (الميتافيزيقية) . فالمناقشات الحديثة حول المعرفة والعلم قد هزت اساسات الإعجاب الذاتي بالعلوم كظاهرة تراكمية وتقدمية ضرورية ، وهزت كذلك البنية التحتية للمعرفية ، لقد فشل هذا الهدف الطموح في إيجاد علوم اجتماعية مطلقة قادرة على التنبؤ بالمستقبل الحتمي للجنس البشري . فعلى سبيل المثال إن ملاحظة (فياراباند Feyerabaend) التي مؤداها أن فيزياء

كوبرنيكس العصرية لم تبدأ كمشروع ملاحظة، بل كانت تفكيرا غير مدعوم ولا متوائم مع قوانين مثبتة تماما ، الأمر الذي يعتبر تحديا للعقلانية المنهجية التقريرية للعلوم الطبيعية صوب التقدم . ويوضح ذلك عمليا أنه قد يوجد هناك علاقة مستقلة بين الوسائل المنهجية لمصادر المعرفة واستنتاجات العلوم الحديثة، فالأفعال الصحيحة تكون كذلك في برامج البحث من منطلق علم المنهج ومن النادر أن تجري بناء على أسباب صحيحة . فمن الوضح إذن أن كوبرنيكس أراد أن يفعل شيئاً معيناً؛ ولكنه انتهى إلى شئ آخر . ونيوتن أراد ان يتأكد ولكن الذي أنجزه كان تقدما بلا توقف . ففي هذه الحالة فقد تصرفا بعقلانية من منطلق منهجية برامج البحث لأسباب عقلانية ، ومرة أخرى من منطلق منهجية البحث كانت عقلانيتهما مسألة حظ أو محض صدفة . أو بسبب تناسق مواتي لأسباب غير عقلانية، ويسمي هيجل هذا (List der Vernunft) .

فالمؤلفين الذين يركزون على السمات الداخلية العائدة ربما لنتيجة قائمة على مجرد الصدفة ، ويتركون هذه الإحتمالات دون اختبار ، يضيفون بذلك انطباعا زائفا لعقلانية العلوم الحديثة المسيطرة " (فيارابند ١١-٢٢٥ : ١٩٨) .

إن نقد شيلر لفلسفة أوجست كومت اليقينية يجب أن تذكر كمثال آخر على منحى إعادة تفحص علم المعرفة عند المحدثين في القرن التاسع عشر ؛ وذلك لتأكيد هذا المنحى على رفض إعطاء العلم تفوق معرفي على الدين والغيبيات . فالتفكير والمعرفة الدينيه والغيبيه واليقينيه ليست إلا مراحل تاريخية لتطور المعرفة إلا أنه لا يمكن لأي من حالات العقل الدائمة وأشكال المعرفة أن تحل مكان بعضها (شيلر ١٨ : ١٩٦٨؛ كورتس؛ بتراس ١٦٤ : ١٩٧٠)

إن كل هذه المناحي ضربات للتصورات السياسية و الاجتماعية من منطلق فهمنا للتاريخ الذي يفرض وجود دقة مستقبلية . فنحن اليوم لسنا في موقف نقول فيه إن التجديدات العلمية تفترض بشكل مسبق انظمة علمية وسياسية كالماركسية . بل إن السؤال قد تحول بإتجاه: أي الفرضيات تؤثر على علم المعرفة العلمي، وأية قيم يمكن أن تحكم وتوجه مخرجات العلم كشكل من أشكال التكنولوجيا؟ .

إن الاختلاف القاطع في الموروث المعرفي الغربي قد خلق بالتاكيد قطبية متباعدة. الأول ادعى احتكار الحقيقة بإعطائه دورا حاسما لأحدى مصادر المعرفة. فالمطلقية المعرفية للحداثة تتشاطر نفس الموروث الإعتقادي المطلق للكنيسة. لقد إحتكرت هامشية المصادر الأخرى كالاعتقادية المطلقة والتجريبية المطلقة -في هذا الموروث- مسار الحقيقة وقوت الاختلاف القاطع الذي سارع بالأزمة المعرفية والنقد الداخلي. إن نظريات نهاية التاريخ القائمة على الأسس المعرفية ظهرت كمضاد لهذه التقسيمات الجادة العملية علمنة المعرفة. إن نهاية المعتقدات قد أتبع بوضع حد لدور العقل، بينما فتحت المطلقية المثالية في مذهب هيجل الطريق لسيادة الماركسية. إن هذه سمة المطلقة للمعرفة الغربية يمكن تتبعها إلى الوراء حتى فكرة الوحي في الكنيسة الكاثولبكية. فالسمة الإلهية للمسيح وعلاقته الروحية بالكنيسة أعطى الكنيسة و ضعا خاصا ومكنها من التوصل إلى إنتاج معرفة مطلقة. إن ربط المعرفة المطلقة هذا بمجموعة خاصة في المجتمع، يمكن اعتباره على أنه الخلفية المتعلقة بالظواهر الطبيعية والفلسفية العائدة للعلاقة الإعتمادية بين السلطة والمعرفة. لقد كانت وظيفة النزعة إلى السلطة الخاصة بالمعرفة جَعْل المعرفة معتمدة على السلطة كما كان واضحا خلال عصور الإقطاع. وحينما تغيرت مراكز السلطة في الحضارة الغربية برزت هناك ضرورتان باتجاه:

تشكيل مؤسسية فلسفية قادرة على إنتاج معرفة متوائمة مع توزيع السلطة الجديد.

تصور ديني جديد قادر على استبعاد التناقض بين مراكز المعرفة والقوة الجديدين من جهة وبين الروحانية من جهة اخرى.

لقد تمثل هذا التحول الحضاري لعالم المعرفة بظهور حركات الإصلاح والتجديد والنهضة. ولقد تولت مراكز السلطة الجديدة في الحضارة الغربية وظيفة إنتاج المعرفة المطلقة. ولقد تم تولي وظيفة إنتاج المعرفة المطلقة مراكز السلطة الجديدة في الحضارة الغربية. فالتطور المصاحب للصدفة؛ مذهب الحداثة العلمي العلماني والمذهب الرأسمالي، حدد الأدوار الأدائية الجديدة لإنتاج و استخدام

المعرفة المطلقة هذه. وهكذا كانت هناك علاقة إستمرارية بين الكاثوليك المتدينين ونزعة العلماء المحدثين من حيث المؤسسة الإجتماعية التى جعلت المعرفة المطلقة متغيراً اعتماديا من متغيرات بنية السلطة.

أما البعد الآخر لهذه المطلقية هو مذهب النسبية لمرحلة مابعد المحدثين الذي ينكر أي جواز لصياغة الحقيقة. ويلعب هذا القطب دورا مفيدا كقوة سلبية لأنه يبين مأزق المعرفة المطلق للحداثة، عدا انها لم تستطع أن تنتج علما ومعرفة يقينيين للحقيقة قادران عبى أن ينؤوا بالقيم العالية الضرورية للتحول الحضاري العامي. أما من جهة اخرى فإن عدم الثبات المنطقي موروث من حيث إصراره على المذهب اليقيني بسبب أن اصراراً كهذا يؤدي بسهولة إلى خلق طريقة مطلقة جديدة في التفكير، طريقة يقينية مطلقة، هي أيضا نوعا آخر من المطلقية.

(١) إن علم المعرفة الإسلامي يقدم بديلا لهذه المواقف المغالية، هذا البديل نشأ من التعريف الواضح والأختلاف الواضح للوحي المصدر الوحيد للمعرفة المطلقة. فبعكس المسيحية، بعد وفاة الرسول ﷺ انقطع الخط المميز في الاسلام بين القرآن (المعرفة التي أوحي بها) وبين شخصية الرسول ﷺ (الموصل الوحيد لهذه المعرفة)، وبذلك أوصدت الأبواب في وجه أي ادعاء بالمقدرة الروحية من أجل المحافظة على المعرفة المطلقة. وتسبب ذلك فى أنه حتى مأثور الرسول عليه السلام كان غير قادر على أن يكون لديه نفس المستوى من القيمة المعرفية الوحيية. فلم تتمكن أي شخصية بعد وفاته من الإدعاء بأي سلطة معرفية معادلة للوحي أو انها استمرارية له.

(٢) أن المبدأ الأساسي للمعرفة الإسلامية هي استنادها على التجانس بين مصادر المعرفة. وهذا الأمر دائم المواكبة مع مبدأ التوحيد الرفيع. فهنالك علاقة تصورية ومنطقية بين الوحي الوجودي (الفهم الوجودي للوحدانية) والتجانس والموازنة المعرفية طبقا للحقيقة التى مفادها: أنه بالرغم من وجود مصادر معرفة مختلفة فإن المعرفة كلها ناشئة في نهاية الأمر من الله العليم مالك المعرفة المطلق، فمن أسماء الله الحسنى "العالم" (القران ٣٤:١٢٦، ٥٩:٦)؛

ولذلك فإنه من غير المحتمل منطقيا ونظريا أن نفصل سياق المعرفة عن سياق الوجود[1] بعكس حالة علمنة المعرفة في تاريخ الفكر الغربي.

لقد عرّفت الأسس المعرفية مجالات الأحكام والمعرفة النسبية المطلقة. لقد سهل التركيب العقلاني للقانون مأسسة هذا الحد الفاصل كسمة مميزة للنموذج الإسلامي وإضافة لذلك فإن موضوعية الوحي منعت أي نوع من أنواع إعتمادية المعرفة المطلقة على بنية السلطة. إن سوء استخدام المعرفة المطلقة الموضوعية قد صور على الدوام إساءة استخدام اكثر من تصويره على انه استخدام شرعي للسلطة المعرفية، مثل تلك الجهود التى بذلتها الكنيسة الكاثوليكية في عهد الإقطاع. فالفصل الواضح بين النص والاجتهاد يبين بشكل عملي الخط الفاصل بين المعرفة المطلقة والأحكام النسبية الفردية.

إلا أنه وبناء على تجانسية مصادر المعرفة فإن هذا الفصل بينهما لم يتحول إلى علمنة قاطعة منذ بواكيرعهد المأسسة وحتى العصور الحديثة، فالسباقين للنموذج الإسلامي يمثلون مدارس فكرية مختلفة، حاولت أن تبين أن مصادر المعرفة[2] تكاملية عوضا عن أن تكون أقسام وبدائل محددة. فالمقدرة العقلانية ضرورية لفهم الوحي، بينما الأحكام النسبية ترجع للأحاسيس والعقل واحتمالية استخدامها الخاطئ يوجه ويدار بواسطة الوحي. إن جميع المدارس الفكرية قبلت مبدأ تكامل مصادر المعرفة ومبدأ الديمومة كسمة نموذجية للمعرفة الإسلامية[3].

---

(1) إن عدم قابلية المجالات للإنقسام واضح جدا في التظريات المعرفية الإسلامية التي تطورت خلال تشكل النموذج الإسلامي. فتعريف (البغدادي ٣٤ : ١٩٨١) للعالم على أنه " كل من لديه معرفة وحس إدراكي، وتعريف الزمخشري للعالم على أنه " مجموعة الأجسام والأحداث التي يعلمها الخالق " هذه التعريفات أمثلة عن الرابطة القوية بين علم وعالم، أما الجويني فقد أوجد صلة بين علم وعالم بتعريفه العالم " دلالة وجدت لتدل على وجود مالك الملك " الذي هو الله (روزنثال F. Roserhal ١٩ : ١٩٧٠).

(2) يبين (التفتازاني Tftazati ١٥ : ١٩٥٠) أن مصادر المعرفة هي إحاسيس مفيدة ورواية صحيحة وعقل والتي كانت صلب هذا الموضوع.

(3) يحاول إبن طفيل أن يبين هذه الثباتية والتكاملية في كتابه الرائع " حي إبن يقظان " وحينما فهم ظروف بني آدم وعلى أنهم معظمهم كالحيوانات المتوحشة عرف عندئذ أن كل الحكمة و الإتجاه والفلاح قد ضمه ما قاله أنبياء ال وما جاءوا به من قواعد وليس هنالك طريقة له يمكن أن تضيف إلى علم المعرفة شيئا. (٦٨ : ١٩٠٥)

هذا التكامل والديمومة أثر أيضا عل تصنيف العلوم كتحليل بديل للمعرفة، مما أثر على المنهجيات التي هي وسائل تفعيل للمعرفة في التاريخ الفكري الإسلامي. فالمحاولات الحالية التي تهدف إلى أسلمة المعرفة كتحد لتنظيمات العلمانيين لنموذج المحدثين، يعكس ديناميكية جديدة في المحيط الإسلامي الفكري. ومن الواضح أن هنالك أسئلة عديدة ومآزق في هذه العملية ألا أن البحث الرديف هو امر موروث في هذه الديناميكية الفكرية والتي هي بذاتها متطلب سابق حديث لحيوية الحضارية.

References:

- **Abdulbaqiy, M. F.** (1984). Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa'z al-Qur'an al-Kar'm. Istanbul: Al-Maktabah al-Islamiyyah.
- **Al-Baghdadi.** (1935). Al-Farq Bayna al-Firaq. Trans. A. S. Halkin as Muslim Schisms and Sect. Tel Aviv: Palestive Publishing.
  (1981). Kitab Usul al-Din. Beirut: Dar al-afaq al-Jadidah.
- **Bartley, W.W.** (1964). The Retreat to Commitment. London.
- **Brummer, V.** (1981). Theology and Philosophical Inquiry. London: Macmillan.
- **Burch, G. B.** (1962). The Place of Revelation in Philosophical Thought." Review of Metaphysics 15:396-409.
- **Beard, C.** (1972). The Reformaion of the sixteenth Century in Its Relation to Modern Thought and Knowledge, 2d ed. London: Constable.
- **Curtis, J. E. and Petras J. W.** (1970). The Sociology of Knowledge, NewYork: Praeger.
- **Denisoff, S.** (1972). Sociology in Conflict, Los Angeles.
- **Ellis, B.** (1979). Rational Belief Systems. Oxford : Basil Blackwell.
- **Fukuyama, F.** (1992). The End of History and the Last Man, New York: The Free Press.Page:42-73
- **Gibson, J.** (1931). Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Hatch, P.K.** (1968). Makers of Arab History. New York: St. Martin's Press.
- **Hume, D.** (1907a). "Concerning the Principles of Morals." In Essays Moral, Political and Literary by David Hume, 2 vols. , 5th ed.,169-289. Ed. T.H. Green and T. H. Grose. London: Longman, Green and Co.
  (1907b). "the Natural History of Religion." In Essays Moral, Political and Literary by David Hume, 2vols. , 5th ed; 309-367. Ed. T. H. Green and T. H. Grose. London: Longman, Green and Co.

- **Husaini, W. A.** (1980a). Islamic Environmental Systems Engineering. London: Macmillan.

- **Husserl, E.** (1965) Philosophy and the Crisis of the European Man in: Phenomenology and the Crisis of Philosophy, trans. by Q. Lauer, New York: Harper and Row.

- **Ibn Tufayl** (1905). The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzn. Trans. S. Ockely. Cairo: Al-Ma'aref Printing Office.

- **Ibn Rushd** (1938–51). Tafsir ma ba'd al-Tabi'ah: Great Commentary on Aristole's Metaphysics, 4 vol. Ed M. Bouyges.

  (1958). Talkhis ma ba'd al- Tabiah Ed. Osman Amin. Cairo.

  (1964). Kitab al-Kashf 'an- Manahij al-Adil'ah, Cairo: M. Qasim.

  (1973). Fasl al-maqal fi bayna' al-Hikmati wa al-Shari'ah min al-Ittisal. Ed. Elbir Nasri Nadir. Beirut: Dar al-Mashriq.

  (1978). Tahafut al-Tahafut.Trans. S. Van Den Bergh as The Incoherence of the Incoherence. Cambridge: Cambridge University Press.

  (1966). Commentary on Plato's Republic. Trans. and ed. E. I. J. Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press.

- **al-'Asfahani, R.** (1921). Al-Mufradat fi Ghara'ib al-Qura'an. Cairo.

- **al-Muhasibi** (1971). Kitab al-Ilm. Trans. with commentary by L. Librande as: "Islam and Conservation: the Theologian-Ascetic al-Muhasibi" in Arabia 30:1-29.

- **Nieuwenhuijze, V.C.A.O.** (1985, 41). The Lifestyles of Islam: Recourse to Classiaism Need of Realsm. leiden: E.J. Brill.

- **Polanyi, M.** (1983). Personal Knowledge: Towards a post-Critical Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul.

- **Popper, K. R.** (1959). The Logic of Scientific Discovery. Trans. by the author from logik der forschung (Vienna,1934). London: Hutchinson.

- **al- Qur'an al-Karim** (1980). Trans. M. Y. Zayid. Beirut.

  (1983). Trans. and commentary by Yusuf Ali Brentwood: Amana Corp.

(1986). 4th ed. Trans. H. H. Shakir. New York: Mihrab Publisher and Boŏk Distributor.
(n.d.) . Trans. M. M. Pickthall. London: Islamic Book Centre.

- **Rosenthal, E. I. J.** (1953). "the Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 15:146-79.
  (1973). "The Role of the State in Islam : Theory and the Medieval Practice." Der Islam 30:1-29.
- **Rosenthal, F.** (1970). Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden: E. J. Brill.
- **Russell, B.** (1938). Power: A New Social Analysis. New York: W. W. Norton and Co.
  (1962). History of Western Philosophy, 8th ed. London : Allen and Unwin.
- **Stites, R.** (1989). Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental
  Life in the Russian Revolution, New York: Oxford University Press. Page 10-108.
- **Susser, B.** (1988). The Grammar of Modern Ideology, London: Routledge. Page 60.
- **Scheler, M.** (1963) Schriften zur Sociology und Weltanschauungslehre, Page 18.
  Bern: Franke Verlag.
- **Taftazani, S.** (1950). Sharh al-Aqaid al-Nasafi. Trans. E. E. Elder as A Commentary on the Creed of Islam. Now York: Columbia University Press.
- **Tritton, A. S.** (1947). Muslim theology. London: Royal Asiatic Society.
  (1965). "Reason and Revelation." In Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb, 617-630. Ed. G. Makdisi. Leiden: E. J. Brill.
- **Wensinck, A. J.** (1932). The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Wood, H.** (1892). God's Image in Man: Some Intuitive Perception of Truth, 12th ed. Boston: Peters and Son.

تعقيبات ومناقشات

تعقيب الدكتور عرفان عبد الفتاح على بحث د. أحمد داوود أوغلو

سعدت بقراءة ورقة الأخ الكريم الدكتور أحمد داوود أوغلو الموسومة بـ: النموذج الغربي: نظرية المعرفة والنزعة التجزيئية إلى الحقيقة وعلمنة المعرفة..

وقبل تناول البحث بالتعقيب، أقدم له بملاحظتين:

أولاهما: أن البحث يعدّ منعطفاً مهماً في الفكر الإسلامي المعاصر، ذلك هو صدور الإسلاميين عن فهم مشترك وتصورات كلية مشتركة، بعد أن لفظ الفكر الإسلامي عن أبنيته فتنة الاستقواء بالأجنبي وفلسفاته وأنظاره، واستعاد ثقته بإمكاناته المكنونة، فلله الحمد أولاً وآخراً!

وهذ بشارة كبرى وعلامة معافاة وإرهاصات طيبة، تدل على أننا غدونا -رغم كل السلبيات والضغوط الداخلية والخارجية التي تحاصرنا من كل حدب وصوب- نصدر عن منطلقات ذاتية أصيلة، ومفاهيم كلية مؤصلة في القرآن الكريم، دستورنا الخالد في الحياة، وهذا بداية الشروع الحقيقي في إعادة بناء وتقويم مسيرتنا الفكرية، على هدي الإسلام الحنيف، إن شاء الله تعالى.

وثانية الملاحظتين: أن البحث جهد علمي رصين، ومتابعة فلسفية دقيقة لمفاصل الفكر الغربي وحركته، وجذوره القديمة المنشئة له المتجذرة في التراث اليوناني - الروماني، ثم ملاحقة تطورها في الفكر الغربي المسيحي؛ عبر تاريخه.

ومن ثم فإن البحث حُق له أن تمتد صفحاته إلى أضعاف ما هي عليه، إلا أنه قدم في اختزال شديد، وضغط أشد، للمعلومات المهمة والمصطلحات الفلسفية في فقرات قصيرة، تصلح كل واحدة منها، أن تستقل بدراسة أكثر تفصيلاً.

وهكذا جاء البحث في صورته القائمة وكأنه خطاب للقلة من المتخصصين، في حين أننا بأشد الحاجة إلى «تعميم المفاهيم والتصورات» التي نعتمدها منطلقات لنا،

راجين في إخلاص، أن يتحول «الفهم المشترك الجامع لعلمائنا» إلى «مجرى فكري عام» له فعله وتأثيره في جهود طلاب المعرفة؛ فإن أخطر ما يصاب الفكر به من عاهة قاتلة هي: «الاحتجاز والنخبوية».

إن البحث -بصفة عامة- ينحو باتجاه: تحديد مواضع الخلاف الأساسية بين الفكرين: الغربي بأصوله الثلاثة: (اليوناني - الروماني - المسيحي)، والفكر الإسلامي، في صياغة النظرية المعرفية. وهذا أمر خطير وله أهمية قصوى في ترشيد مسيرتنا الفكرية؛ ذلك أن تحديد «مواضع الخلاف أو الاتفاق» بين الدوائر الحضارية الكبرى، جهد نقدي وتحليلي مهمّ من شأنه أن يوسع إمكانات وآفاق «التثاقف الفكري»؛ إذ عنده تصدر عمليات التثاقف عن وعي سليم، وفهم سديد، فإن عملية التثاقف تتخذ إحدى صورتين قاصرتين وسلبيتين معاً، فإما الاستسلام التام والمطلق لمفاهيم الآخر Cultural assimilation ، مما اصطلح عليه في الدراسات المعاصرة «بالتغريبية»؛ وهي ظاهرة مرضية قاتلة، كلفتنا أثماناً باهظة على مدى قرن من الزمان أو يزيد، واستغرقت جهودنا الفكرية في معارك الألفاظ وتشتيت وحدة الصف الفكري؛ وإما الانكفاء على الذات Absolute conservatism وسد منافذ الحوار مع الآخرين، وهو الآخر موقف ارتدادي لا يسوق إلا إلى الجمود والركود والخمود ويعجز عن إنجاز الفاعلية الحضارية والمشاركة في صنع الثقافة.

ولقد أفلح، باحثنا العالم الثبت في توثيق مواضع الخلاف تلك، والتي يمكن إجمالها فيما يأتي:

أولاً: إنّ «النظرية المعرفية» في الفكر الغربي الحديث، والتي تشكلت معالمه بعد عصر النهضة الأوروبية، قد حددت الإطار العام لنظريات الوجود فجاءت الثانية صدى ورجعاً لمحددات نظرية المعرفة، بأصولها المادية والطبيعية والحسية والقول بالنسبية، فولّد ذلك ظاهرة الاعتماد المتبادل بين الانطولوجيا والابستمولوجيا في التقليد الفلسفي الغربي العام؛ خلافاً للفكر الإسلامي الذي ولدت النظرية المعرفية فيه، في رحم عقيدة التوحيد الخالص والتي حددت بدورها معالم النظرة الكلية إلى الوجود، العام والخاص معاً.

ثانياً: إن النظريات العامة عن الوجود في الفكر الغربي، ترتد في أصولها الأولى والمنشئة لها إلى التراث اليوناني - الروماني، الغارق في الوثنية والتعددية، والتي تمظهرت في وجود ٣٦ ألف إله - كما أشار مونتني Montainge (١٥٣٣م-١٥٩٠م) ومن قبل القديس أوغسطين، حيث خُص كل إله بشأن من شؤون الإنسان وبدائرة فعل يختص بها. وقد وُلدتْ وجوباً عن هذا التصور نزعات فلسفية لازمت الفكر الغربي طوال تطوره، مثل المادية والطبيعية والارتيابية الشكية، واللاأدرية - الغنوصية، والأنانية الفردانية المحضة، والنسبية الأخلاقية، وهي تيارات فكرية تجد لها أنصاراً وأتباعاً في الاتجاهات العامة للفلسفة الغربية الحديثة، مثل النزعات التجريبية الخالصة عند جون لوك والتجريبيين عامة، والتطورية الوضعية عند أوجست كونت، والذرائعية الوسيلية عند وليم جيمس، وأن الدين وضع بشري يعكس أوضاعاً اجتماعية لا قرار لها، عند ليفي شتراوس وفريزر وغالبية علماء الانثروبولوجيا.

ثالثاً: إن هذه النزعات في مجملها كانت وليدة القول: بمحورية الإنسان، الفرد الصمد "Anthropocentrism" وهي النزعة التي دشنتها في الفكر اليوناني القديم السفسطائية، والعقلانية الغالية، التي مدياتها وجودية ومطلقة، تمتد لتشمل عالمي الشهادة والغيب، بلا تفريق، فانحسرت جراء ذلك المسافة الفاصلة بين العلم الإلهي المطلق والعلم الإنساني المقيد بشروط الزمان والمكان؛ بل وبين الخالق والمخلوق عامة، وجاءت عقيدة الحلول المسيحية تكريساً لهذا الأمر. ومع غياب التفرقة بين الخالق وما خلق، انفرج المجال واسعاً أمام النزعات العلمانية والالحادية. فصار الالحاد في مختلف صوره وأشكاله (وحدة الوجود المادية، Pancosmism، ووحدة الوجود الروحية Pantheism، والدين الذين هو صنعة بشر Deisim) ظاهرة مستديمة في الفكر الغربي، بسبب من غياب التفرقة الواضحة بين عالم التنزيه وعالم الخلق، خلافاً للفكر الإسلامي - الذي لم يشكل الإلحاد على ساحته الواسعة الممتدة إلا حيزاً هامشياً ضيقاً، ولم يتخذ الإلحاد فيه صورة فلسفات راسخة، لها دعاتها، وتواصلها في الزمان بسبب من وضوح عقيدة التوحيد والتنزيه المطلقين.

وقد تكرست النزعة العلمانية في المعرفة مبكراً في المسيحية، ففرق وميز القديس يوحنا فم الذهب (خريسوستم - ٣٤٥ - ٧٠٤م والذي تولى منصب بطرياركية القسطنطينية بين تعليم إلهي وآخر إنساني. وقد أشار حديثاً إلى هذه الازدواجية المعرفية كل من صموئيل هانتجتون (صراع الحضارات) وكانتويل سمث (الأديان التقليدية والثقافة الحديثة) إلى التقليد الغربي المحض الذي يفصل بين الدين والثقافة فجعلاه أحد أهم خصائص الفكر الغربي. الغرب لم يكتف بالفصل بينهما على مستوى المفاهيم والتصورات، بل كرس الفصل وأكده في مؤسسات متضادة ومتقابلة، خلافاً للتعليم الإسلامي الذي وحد بين لوني المعرفة الشرعية والدنيوية، وجمع بينهما، وألف بينهما كما تقرر ذلك في برامج التعليم الإسلامي المتوارث وأكده الرئيس علي عزت بيجوفيتش في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب).

رابعاً: وتولد عن غياب التفرقة بين عالم التنزيه وعالم الخلق، غياب الفصل وحدود التمايز بين «المرجعيات الكبرى النهائية» للمعرفة؛ من حيث مصدرها ووسيلة اكتسابها، وطرائق التحقق من صدقها، فتعددت تلك المرجعيات وتفاوتت وعلى وجه التقابل الصارخ بين العقل والحس والوحي والتقاليد المتوارثة، وأن هذه المرجعيات النهائية للمعرفة ليست «تكاملية تساندية»، يعضد بعضها بعضاً، بل هي «مرجعيات متخالفة متقابلة»، فاعتماد واحدة منها، مصدراً للمعرفة، ينسخ شرعية المراجع الأخرى، حد الإلغاء المطلق! مما ساق ضرورة إلى ما أسماه الدكتور أحمد داوود أوغلو بالنظرة التجزيئية إلى الحقيقة ومن ثم القول بعلمانية المعرفة.

وقد رسخ من وطأة هذه النظرة التجزيئية إلى الحقيقة أمران، جاء على ذكر الأول منهما الاستاذ الباحث، وهو تفاوت الدلالات المستفادة من «الوحي» بالمعنى الاصطلاحي الإسلامي من جهة وأبنية اللاهوت المسيحي المعقد من جهة أخرى. وقد أبان الباحث عن صور هذا الاضطراب والتفاوت في دلالات الوحي عند المذاهب المسيحية المختلفة، فالوحي عند الكاثوليك مقصوده وحي مستمر لا ينقطع مجسداً في الكنيسة المقدسة باعتبارها جسد السيد المسيح - عليه السلام، والقائمين

عليها من القديسين- باعتبارهم وسطاء ومراجع معرفية معتمدة؛ وهو عند البروتستانت، وحي نزل مرة وقد ثبت في النص الكتابي (الإنجيل) فحسب، في حين أن الأصحاب المتهزين «الكويكرز» يرون أن الله تعالى يتحدث وباستمرار إلى البشر، وهذا قول يذكرنا بقول رأس غلاة الشيعة أبي الخطاب ودعواه: كل مؤمن يوحى إليه.

وهذا التفاوت والاضطراب في دلالة مصطلح الوحي في الفكر الغربي ظاهرة استمرت مكرسة منذ أيام اليونان الأوائل ممن لم يميزوا بين الوحي والكهانة والعرافة وبين الوحي الإلهي الذي غاب عن أفهامهم، واستمرت حتى الآن، فقد سوّى برتراند رسل في الدلالة بين «الوحي والبصيرة والحدس»، ثم جعلها جميعاً طرائق تسوق إلى مستنقع من الأضاليل والأوهام الخادعة، ومقابلاً نقيضاً للعلم والتحليل المنطقي.

أما الأمر الثاني، ففي اجتهادي المتواضع، يتمثل في غياب الوحي الإلهي بإطلاق عن العالم الهلليني، فلم يرفد العقلَ فيه وحيٌ إلهي يرشده، وهكذا تُرك العقل الإنساني وحده يتلمس طريقه إلى سر عالم الألوهية، مع ما رافق مسيرته من هفوات وانتكاسات، وانتهى الأمر بدعوى «العقل المطلق» ذي المديات الوجودية، وهي الدعوى التي شكلت في التاريخ العام للفكر الفلسفي البذرة التي ولدت عنها نزعات القول بسيادة العقل المطلق وعلمنة المعرفة، وأنه لا معرفة حقة تلتمس خارج منطقه وقوانينه. وأنا أعتقد بأن إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل أو الشريعة والحكمة، كما اصطلح عليها القاضي الفيلسوف ابن رشد الحفيد، إنما نبتت أصالة وبداءة عن هذه البذرة، فقامت فتنة كبرى في تاريخ الأديان السماوية الثلاثة، امتدت لألفيّ سنة، تمثلت في توهم مصدرين متقابلين حد التعارض، ومن ثم الاستغراق في عمليات توليفية والتماس «طرائق للتوفيق والملاءمة بين العقل والوحي». حيث بدأت الفتنة في مدرسة الاسكندرية برعاية من فايلو الاسكندراني، الذي سماه هاري ولفسون «مؤسس قواعد الفلسفة الدينية»، وسرت من اليهودية إلى المسيحية ومن ثم نفذت أوضارها إلى ساحة الفكر الديني في الإسلام.

ولأن هذه التراكمات كانت وليدة «نظريات للوجود» ، مبناها : المادّية الطبيعية ونظريات معرفية مفادها سيادة العقل ، الذي يقف طرفاً نقيضاً للوحي الإلهي فإنني أفسر ظاهرتين في الفكر الإسلامي ، لم ترد الإشارة إليها في بحث الدكتور داوود أوغلو ، شغلتا مساحة واسعة من الفكر الديني في الإسلام :

أولاهما : تصدي الإمام الغزالي للفلسفة المشائية -الأرسطية- وممثليها في الإسلام . فقد وجه الإمام الحجة - كما هو معلوم- سهام نقده القادح والهادم من بين علوم اليونان -إلى الالهيات الأرسطية ، باعتبارها تستند إلى نظريات في الوجود والمعرفة مناقضة للتصور الإسلامي ، وإنها مما لا يمكن التوفيق بينها وبين نظريات الوجود والمعرفة المستفادة من القرآن الكريم . وحسبي أنّه كان الصاحي الوحيد وسط هذيان كثيرين ، والذي وعى عن علم سديد وفهم عميق ورح إبراهيمية حنيفة موحِّدة نتائج الأخذ بنظرية الوجود الأرسطية والنظرية المعرفية عنده وعند متابعيه .

والثانية : قناعتي بأن أفول مدرسة الاعتزال (رغم الجهد الرصين المتقن والواعي لشيوخها ، وجهادهم العقدي ضد الأفكار الغريبة التي كادت تنفذ إلى أبنية الفكر الديني في الإسلام) هو إشكالية يمكن تفسيرها من خلال تطاولهم (ومن حيث لم يقصدوا) على نظرية الإسلام الكلية في الوجود ، والمستندة إلى الفصل التام والناجز بين عالم الألوهية وعالم الخلق ، وذلك بفرضهم الايجاب على الله تعالى ، مما أنذر بإلغاء المسافة الفارقة بين الألوهية ، كإرادة مطلقة ومهيمنة على العالم من خارجه ، وبين الإنسان المخلوق ، ومن ثم إفساد معنى الخالقية والمخلوقية على حد سواء ، وهو المعنى الجوهري المستفاد من عقيدة التوحيد والتنزيه .

معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم [1]

الدكتور عرفان عبد الحميد فتّاح

هذه الدراسة الموجزة والمتواضعة التي حالت ظروف الامتحانات في الجامعة العالمية والإشراف على الرسائل العلمية، دون ما رجوت لها من شمولية وتحقيق وتدقيق، أرجو أن تساهم الملاحظات النقدية للأساتذة الكرام في إغنائها وتقويمها.

أقول لست معنيا في هذه الورقة بالدراسات المقارنة عن النظريات المعرفية التي تراكمت في الفكر الفلسفي العام، ولا بعمليات التناقد المتبادلة بين "الوثوقيين" القائلين بإمكان المعرفة وإمكان التحقق من صدقها وبين "الشكاك" الذين أنكروا إمكان المعرفة وإمكان الحصول عليها، والتحقق من صدقها.

ولست معنيا أيضا بالمطارحات الفلسفية التي دامت لقرون في التاريخ العام للفكر الفلسفي بين الفلسفات الواقعية والإسمية أو بين العقلية والتجريبية أو بين النقدية والوضعية.

ومرد عدم الاهتمام هذا جملة أسباب منها:

أولاً: اعتقادي الجازم: بأن لكل "دائرة حضارية كبرى" نظريتها المعرفية، التي تحدد لها خصائصها الجوهرية، وتمنحها هويتها الثقافية والاجتماعية المتميزة، وتكون

---

(1) نظرية المعرفة Theory of Knowledge أو: الأبستمولوجيا Epistemology عنوان لفرع من فروع الفلسفة العامة، يختص بدراسة: طبيعة ومصدر وفائدة المعرفة الإنسانية. وغدت مباحثه محوراً مهماً وأساسياً في الفلسفية الغربية الحديثة منذ مطلع القرن السادس عشر، علماً بأن تلك المباحث قد نشأت بداءة في أحضان الفلسفة اليونانية القديمة، مقرونة ومتصلة بمباحث الوجود -الأنطولوجيا- (مباحث: ما بعد الطبيعة - الميتافيزيقا) وعن هذا التداخل التآريخي بين مباحث "ماوراء الطبيعة" و"مباحث المعرفة" فقد أصبح أمر الفصل بينهما موضع نزاع حتى يومنا هذا. فعند اليونان القدماء، وخاصة في فلسفتي أفلاطون وأرسطو، أطلق على المبحثين معاً، وبلا تمييز مصطحلي Epeste'ma و Gnosis، أولهما بدلالة مقيدة ومحدودة، بمعنى: معرفة ذات بعد علمي Scientific connotation في مقابل الاعتقاد: Doxy، وثانيهما بمعنى أكثر اتساعاً وشمولاً يشير إلى: الإدراك الحسي Perception والذاكرة Memory والخبرة المستفادة من الواقعات Experience، وقد أرجع أفلاطون وأرسطو كلا المصطلحين إلى جذر الكلمة اليونانية no'esis التي تدل على مجموعة معان مثل: التفكير Thinking والحدس: Intiution، والحكمة: Sophia.

انظر: دائرة معارف الدين، مادتي: Epistemology (ص: ١٣٣-١٣٤) وKnowledge and Ignorance.

النظرية المعرفية عادة مرآة تعكس أوجه نشاطاتها الفكرية المتعددة وفي كافة تجلياتها، **فيصدر الوعي الجمعي لأبناء تلك الدائرة الحضارية وعلى مستويات ثلاثة متضايفة: "عقيدة جامعة"، و"مواقف أخلاقية متماثلة"، و"هوية اجتماعية مشتركة".** كما سنفصل القول فيه - عن تلك المحددات الكبرى التي تؤطر تجليات فكرهم، وحركته في التاريخ، وتتغيا في حناياه مقاصدها النهائية في الحياة. وهكذا يستمر أبناء الدائرة الحضارية مشدودين إلى ذلك الإطار الكلي فيصدرون عنه، ويلتقون عند مقاصده، على الرغم مما قد يوجه إلى تلك المحددات الكبرى من نقد صارم يقترب أن يحيلها إلى "هباء منثور"؛ في نظر غلاة النقاد.

ثانياً: ولقناعتي: بأن "الفكر الإسلامي"؛ وقد وعى ذاته وإمكاناته المكنونة من حيث هو ثقافة قائمة بذاتها لها مؤسساتها الذاتية ومبدؤها[1]، قد تجاوز بحمد الله؛ وجهد أهل الفكر والذكر من علمائه الراسخين في العلم؛ عقدة النظر إلى أبنيته من خلال "النسبة للآخر"، الغريب عنه، وهي النظرة التي مثلت ردحا من الزمن ليس بالقصير، أعراضا مرضية، لازمت حياتنا الثقافية، ومثّلت عقدة نقص خطيرة؛ أولدت في أوساطنا الفكرية عقدة "الاستتباع للآخر"، وصيّرت "مركزية" ذلك الآخر، مطلقة، وأخرجتنا من دائرة الفعل الحضاري؛ فانتهي الأمر في الغاية والنهاية، إلى فشل مروّع وخذلان وإحباط عند المبشرين بهذه النظرة؛ وصاروا يتوارون عن الجماهير المسلمة لسوء ما بشروا به، افتتانا بالباطل وأهله، ممن حاولوا عابثين لاهين مستكبرين تقويم الإسلام عقيدة وأخلاقا وهوية اجتماعية جامعة من زاوية النسبة للآخر، أعني: الفكر الغربي المسيحي - اليهودي في اتجاهاته العامة من وجودية أووضعية، منطقية أو اجتماعية أو نفسية أو تاريخية، وما أفرزتها تلك الاتجاهات الفلسفية من مناهج بحث، كرّست تلك التصورات الفلسفية في عالم الواقع الغربي، وأنه واقع مطلق لا سبيل أمامنا إلا استنساخه بلا روية ونقد وامتحان: وكأنّ تلك التصورات الغربية كائنات مفارقة، متعالية ومطلقة، لا شأن لها بالاوضاع التاريخية والاجتماعية التي أولدتها، وجاءت في مجموعها إفرازات لسيرورتها.

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب: "مفهوم السببية عند الغزالي" (تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر - د. ت.)، ص٣١.

ثالثاً: ولاعتقادي الراسخ: بأن الوعي الجمعي للأمة، حالة اكتماله ورسوخ العناصر الأولية المنشئة له، أمر لا يمكن معاندته أو مغالبته، أو إسقاطه من الاعتبار، فاجتهادي المتواضع أن ذلك أمر غير ممكن، إن لم يكن مستحيلا، فلا مجال لتغير مضمونه واتجاهاته في الدوائر الثلاث المتضايفة التي أشرنا إليها: الدين - الأخلاق - الهوية الاجتماعية المشتركة؛ عن طريق النقد السلبي الهادم ومحاولات إعادة البناء من جديد للوعي الجمعي، إلا إذا أريد بإعادة البناء تثوير ذلك الوعي من داخله، وتبعا لمنطقه الذاتي هو، وذلك بنقل اهتمامات الوعي الجمعي للأمة من دائرة المشكلات التي بادت وانقرضت إلى هموم الحاضر وأمل المستقبل، أي: بنقل حركة الفكر من دائرة المناقشات "الفلسفية - الكلامية" التي تتسم بالتنظير والتجريد إلى دائرة النشاط الاجتماعي والفعالية العملية.

والمثال الذي أضربه في هذا الخصوص دائما هو: "الوعي الجمعي العام لبني إسرائيل". فلقد أنهت عمليات الحفر المضنية والنقد الباطني للنصوص "Textual Criticism" والنقد الصوري الخارجي لتلك النصوص "Formal Criticism"، كتب القوم المقدسة وشريعتيهم المدونة والشفوية، وتقاليدهم الثقافية والاجتماعية المتوارثة إلى مجموعة أساطير مختلقة، كما هو معروف عند المتخصصين في الدراسات اليهودية، وهي العمليات النقدية التي حملت غلاة النقاد المعروفين بـ: Minimalists[1] إلى رفض الاعتراف بأكثر أجزاء التوراة؛ من حديث عن إبراهيم عليه السلام وأبنائه من بعده، وحديث عن موسى (ع) وقيادته لجموع بني إسرائيل من أرض العبودية بمصر صوب كنعان باعتباره أساطير وأخبارا لا تصدق، واعتبار أتباع المدرسة الإصلاحية اليهودية التلمود - الشريعة الملزمة - صدفة متحجرة، ومجموعة بائدة ومنقرضة من التقاليد كانت إفرازا لأوضاع تاريخية عتيقة لا عبرة فيها؛ فالتلمود تراث ميت، جامد، فقد شرعيته ولا حيوية فيه:

[2]A medieval anachronistic; Casuistic unspiritual and devitalized.

نقول رغم كل هذه الانتقادات الحاسمة للشريعتين، فقد ظل أبناء بني إسرائيل: عصبة من الناس، تعتقد اعتقادا راسخا لا مساومة فيه، بالصدور عن الشريعتين

---

(١) فتاح (الدكتور عرفان عبد الحميد): "اليهودية - عرض تاريخي" (دار عمار - عمان - الأردن - ط / ١، ص٨٧ ومابعدها.

(٢) دائرة المعارف البريطانية، مادة اليهودية، ص٦٠٤.

معا؛ بلا فصل؛ واستمروا يصدرون في وحدة لا تشرذم فيها عن المعالم والمحددات التي أثبتتها التوراة والتلمود لتاريخهم وعلى مدى ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة؛ ولوعيهم الجمعي المشترك، من الاعتقاد: بأن اليهود قوم مُصْطَفون أخيار يمثلون قلة مثالية مجتباة، حمِّلت رسالة توحيدية أخلاقية المضمون والمقاصد، وأن العناية الإلهية قد اختارتهم للقيادة الروحية للبشر أجمعين: ماضيا وحاضرا ومستقبلا **(عقيدة الاختيار الإلهي)**، وأنّ لهم حقاً تاريخياً ثابتاً لا يقبل الاستئناف والمراجعة أو النقد والمساءلة في الأرض الموعودة لهم **(عقيدة وراثة الأرض المقدسة بفلسطين)** وأن الخلاص النهائي للبشرية مما تعاني من حروب ونكبات وكوارث لا يتأتّى إلا بزعامة روحية موروثة من **مخلص منتظر موعود** من جذع يسّى (أبو داود عليه السلام).

فهذه الأصول الثلاثة المركزية[1] استمرت تشكل الوعي الجمعي لليهود، سواء في فترات الشدة والمعاناة والغربة والشتات، أم في فترات الرخاء والاستعلاء العنصري، وسواء أكانوا أشتاتا متفرقين أو جمعا متحدين، وسواء أكانوا على مذهب واحد جامع أو صاروا مذاهب قددا، فقد بقيت هذه الأصول الكبرى تحدد لليهودي موقفه العقدي، ونظامه الأخلاقي، وهويته الاجتماعية ومعالم نظرته إلى الذات وإلى الأغيار، واستمرت هذه القواعد والأصول المستنبطة من التوراتين، معالم تحدد الإطار العام لأية نظرية معرفية تبناها علماء اليهود في دوائر المعارف الإنسانية المختلفة، علم النفس أمثال فرويد، الذي أنكر شخصية موسى باطلاق، وعلماء الانثروبولوجيا الثقافية، أمثال ليفي شتراوس، وسواء أكانوا من العَلْمانيين والإصلاحيين، أم من الأرثوذوكس المحافظين المتشددين، فلا مجال ضمن أية نزعة من هذه النزعات، للتنكر لتلك الأصول أو القواعد أو تجاوزها وإسقاطها من الاعتبار، على الرغم من أن سهام النقد قد أحالتها جميعا إلى ركام من الأساطير والخرافات Legends-Myth، وظل اليهود وهم في عالم الشتات يرون أن التاريخ العام للبشرية يسير وفق خطة محتومة ومقدرة سلفا، وفي جبرية لا ازوراء فيها، نحو تحقيق تلكم المقاصد المتغيَّاة في الوعي اليهودي، مما اصطلح عليها أكابر

---

[1] انظر عن تفاصيل هذه المرتكزات الثلاثة الجامعة التي شكلت الوعي الجمعي لليهود عبر التاريخ:
Isidor Epshtien: Judaism, penguin books, Harmondsworth, U. K, 1990.
Jacob Neusner: The way of Torah, Belement, California, 1979.
Dan Cohen Sherbok: The Jewish Faith (spck) 1993.

فلاسفتهم في العصر الحديث أمثال كروخمال ولوزاتو بالعقل الكلي والروح الكلية الخفية، التي تسير عجلة التاريخ وأحداثه باتجاه الأصول الكبرى الثلاث الآنفة الذكر[١].

وما قيل عن اليهودية، يقال عن المسيحية التاريخية، فعلى الرغم من اعتبار فطاحل المؤرخين لها عقيدة الصلب، اسطورة[٢] والتثليث استحالة[٣] فإن المسيحية التاريخية صدرت: لا عن بشارة السيد المسيح وكرازته القصيرة الأمد، وإنما ارتكزت في التاريخ على عقيدتي: الصلب والفداء Crucifixion-Redemption، فهما اللتان حددتا للدين المسيحي هويته التاريخية والاجتماعية، وعلى حد قول المؤرخ المعروف هاينرش كراتس، فإن السيد المسيح يعد أول إنسان كان لموته دورا أعمق من حياته. "فالجلجثة" [Golgotha موضع الجماجم الذي صلب فيه السيد المسيح (ع)] مثل بالنسبة للمسيحيين وكأنه عهد إلهي سينائي جديد نسخ عهد سيناء الأول مع موسى عليه السلام[٤].

إن المعنى الذي قصدته من هذه الاستدراكات هو أن ما قد يعد "أسطورة وخرافة"، من وجهة نظر نقدية خالصة، ليس أمرا غير حقيقي أو لا ينطوي على معنى إيجابي ومؤثر في تشكيل الوعي الجمعي، بل إن الأسطورة أوالخرافة على حد تعبير مؤرخ الأديان المعروف Streng، "قد تشكل البنية الجوهرية للحقيقة التي تتمظهر في الخارج وتجد لها تعبيراً في لحظات معينة، تستذكرها الأجيال جيلا بعد جيل وتستعيدها باستمرار:

Myths do not mean something that is not true; they mean that the essentianl structure of reality manifests itself in particular moments that are remembered and repeated from generation to generation"[٥].

---

(١) فتاح (الدكتور عرفان عبد الحميد): المصدر نفسه: فصل الحركات الحديثة في اليهودية؛ ص١٤٧-١٩٩.

(٢) استعمل رودولف بولتمان كلمة "أسطورة" للدلالة على الصلب وقيامة السيد المسيح - ع - بعد الصلب؛ انظر: Bultman,R: Theology of the new Testament, Eng, Tr, K. Grobel (Charles Scribe's Sons, N.Y, 1951) vol. 1, p. 34.

(٣) هذا ما ذهب إليه اللاهوتي المسيحي الكاثوليكي Ch. Duquoc في كتابه: Dieu different, Paris, 1977.

(٤) Heinrich Graetz: History of the Jews, vol, 11 (Philadelphia Jewish Publiction Society of America - 1956), p.165.

(٥) Frederick J. Streng: Undrerstanding Religious Man (Belmont, Calif - Dickenson, 1968), p. 56.

وعن هذا المنطلق الذي تتداخل عنده الأسطورة والأوهام مع الحقائق والحق الصريح؛ وتحذيرا منه، وردا عليه، كان التوحيد في الإسلام على حد قول الإمام الشيخ محمد عبده: "اجتثاثا لجذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً؛ أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة والتوحيد. ويعني ثانياً: رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها، سواء أتمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالّة في القبور والأحجار أو الأشجار أو الكواكب أو في حملة الأساور والمحتالين والدجالين، بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله[1].

عن هذا الفهم للوعي الجمعي المشترك لأية أمة وللعناصر المنشئة له، المحددة لحركة الأمة في التاريخ ابتغاءاً لمقاصدها النهائية في الحياة؛ ولاعتقادي بأن الدين الكامل المنزل من الله تعالى، المنزه عن التحريف والتغيير، لابد أن يقوم على ثلاثة مرتكزات متضايفة لا فصل بينها، وهي:

أ- منظومة عقائدية A system of Belief، تحدد وجهة نظر الإنسان الكلية عن الوجود والحياة، مما يصطلح عليها بـ "Ethos"؛ أو "World view".

ب- مواقف مخصوصة ومعينة من الوجود والحياة الإنسانية والعالم تتشخص في طريقة مخصوصة في الحياة A way of life وتتجسد في نمط سلوكي له خصوصيته Behavior، مما يصطلح عليه عادة بـEthics؛

ج- ولأن الدين لا يشكل مرتكز الحياة الفردية فحسب، بل هو خطاب يتسم بالعالمية، وإلا غاب الالتحام بين المؤمنين به، وجب أن يتخذ الدين - إضافة إلى ما سبق - "صيغة هوية اجتماعية مشتركة" أيضا؛ A commen social identity؛ وبهذا الاعتبار فإن الدين يحدد معالم وحدة اجتماعية تتشكل من أفرادها الذين أصبحوا أمة مخصوصة: لها "عقيدة نظرية" وتسلك في الحياة "منهجا أخلاقيا

---

(1) الشيخ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، ط٤، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م، ص١٥٠، وقارن: د.فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام (دار الشروق للنشر والتوزيع - عمان الأردن - ط٣، جديدة ومعدلة، ١٩٨٨) ص٩٠٦ وما بعدها.:

واحدا" ولها "هوية اجتماعية مشتركة" Ethnos؛ ومن ثم فالدين الكامل يتكون من: Ethos؛ وجهة نظر كلية عن العالم ومن: Ethics؛ نهج أخلاقي معين ومن: Ethnos؛ أعني هوية اجتماعية مشتركة:

(World view + way of life + social Identity)

وبناء على المسلمات الآنفة الذكر؛ ودور الوعي الجمعي للأمة في تحديد مسارها العام في الحياة، ودور الدين الكامل الشامل للمحاور الثلاثة المتضايقة التي أشرت إليها؛ يغدو الدين: القوة الاجتماعية الأقوى أثراً والأعمق فعلاً في الحياة، ويصبح للدين والاعتقاد الديني قيمة حاسمة في الحياة الإنسانية لا في عصرنا الراهن فحسب كما تدل الشواهد والوقائع على ما صار يعرف بـ "العودة" - Return أو الاهتداء Conversion، من جديد إلى تعاليم الأديان، بل وعلى مدى التاريخ الإنساني العام.

فإنني أذهب إلى أن تحديد معالم النظرية المعرفية الإسلامية المستمدة من مشكاة النبوة، وفي جانبيها التصوري النظري، والبرنامج العمليّ الذي من شأنه أن يتحمل مسؤولية تكريس تلكم التصورات والمبادئ النظرية في مؤسسات إجرائية عملية؛ فأشكل اجتهادي المتواضع في صورة مخطط أولي لعل الجهود الخيرة من أهل الذكر والفكر تزيده عمقا وأصالة وتكريسا لمقولاته في واقع ينبض بالنشاط والفعالية، ونتجاوز ما نعاني من خبط واضطراب في المفاهيم والتصورات، وما نقاسي من خمود وركود وجمود وغيبة عن ساحة الفعل الجدي، وتماوت وتقاعس ما كان الإسلام إلا ثورة على مظاهره السلبية.

والمخطط الأولي الذي اقترحه ينبني على الموجهات العامة التالية:

أولا: الإقرار بإمامة القرآن المعصومة، الكتاب الإلهي الخالد الذي وصفه رب العالمين: "بالنبأ العظيم" و"الكتاب المبين" و"القول الفصل" فما هو بالهزل، و"البيان المبين" الذي لا بيان بعده؛ و"الفرقان" الذي فرق بين حق لا يسع العاقل المسترشد بالهدى الإلهي إلا أن يستسلم لتوجيهاته الربانية، وبين باطل ممجوج يلزم إسقاطه من الاعتبار بردّه ومنافحته مهما تلبس بالغي ودلّس، أو اختفى وراء

شعارات مموهة ظاهرها الرحمة وباطنها من قبله العذاب الأليم والخسران المبين ومغالبة الحق الصريح بالباطل وتخرصاته.

إن الشواهد والوقائع التي تراكمت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، تؤكد جميعا خطل أي مسعى فكري لا يتخذ من القرآن الكريم إماماً له؛ لما للنص القرآني من سلطة تكوينية على الوعي الجمعي للأمة؛ فهو يرسم المعالم ويضع الحدود، ويقرر العقيدة، ويقيم الميزان الأخلاقي، ويؤطر الهوية الاجتماعية المشتركة للأمة المسلمة؛ ومن ثم فإن كل نداء مهما علا صوته وارتفع ضجيجه ولا يتصادى مع قواعد هذه الإمامة المعصومة للقرآن، سرعان ما تنبذه الجماهير المسلمة ظهريا بعفوية وتلقائية صادرة عن وعيها الجمعي العام الذي شكلته تلك الإمامة المعصومة وبه تميّزُ الأمة الحقَّ المبينَ عن الباطلِ المريب.

ثانيا: الإيمان بعالم الغيب وعالم الشهادة: ويتطلب ذلك الأخذ في الحسبان دائما: التفرقة الحاسمة التي أقامها القرآن الكريم بين عالمي الغيب والشهادة، عالم مغيَّب عن علم الإنسان فعلمه عند من ﴿عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ (الأنعام: ٩٥)، وعالم مشهود، مفتوح أمام الإنسان، وهو مدفوع بإيمانه وتسديد وترشيد إلهي، إلى سبر أغواره، وكشف نواميسه، واستقراء قوانينه التي لا تفاوت فيها ولا اضطراب: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ (سورة الملك: ٣). ومطلوب من المسلم أن يذلل خيرات عالم الشهود لمصالحه، ابتغاء وجه الله، فيسعى في مناكبه ويديم النظر في جزئياته ومفرداته بكل ما أوتي من سعة في العقل وعزم في الإرادة، ويستثمر خيراته بلا مغالاة وسرف. ومبدأ "الاستخلاف" أو "النيابة الإلهية" جعله المرحوم محمد إقبال في منظومته الموسومة بـ: أسرار الذات: Israr Khudi، المرحلة الثالثة من مراحل تربية الذات المسلمة. وهي مرحلة يكون الإنسان فيها مسيطراً على العالم، مسخراً قوى الكون، نافخاً الحياة في كل شيء، مجدداً كلَّ هَرِم، يهب الحياة بإعجاز العمل، ويجدد مقاييس الأعمال... إن الأنا: مخلوق ينال الخلود بالعمل، والذاتية تحيا بخلق

المقاصد والجد في السير . وعلى قدر عظيم مقاصدها تعظم، وعلى قدر المشقة التي تحتملها تقوى[١] .

فالصلة بين الإنسان المخلوق والعالم المادي المسخر له : صلة تفاهم وتساند ومصالحة، لا صلة صراع وتدافع وسرف وابتذال، فكما أن القرآن الإمام يدعو البشرية إلى استثمار خيرات الكون المسخرة لها ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ سورة (الملك : ٥١)، فإنه يحذر من الاضرار بالكون بالتبذير والإسراف؛ فيبقى هذا الكون البديع محتفضا بجماله وتوازنه وحسن منظره وكريم عطائه ﴿ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا﴾ (الإسراء : ٢٦- ٢٧) . والعلاقة بين العلمين علم الغيب وعلم الشهادة، علاقة تكامل وتعاضد، لا علاقة تمانع وتدافع وتضاد، تستدعي توليفات ملفَّقة تهدر قيمة كلتا المعرفتين وتسوق إلى خبط وعبثية لا طائل من ورائها[٢] . ومن خلال هذه التفرقة الحاسمة والفاصلة بين عالمي الغيب والشهادة، فقد غدت البحوث الميتافيزيقية الغيبية بحسب التصور القرآني ومنطقه، سعيا لا طائل من ورائه، فلا ينتهي الجهد العقلي في المباحث الماورائية إلى يقين تطمئن إليه النفوس، أو إلى ثقة تزول معها الشكوك . وتاريخ المباحث الميتافيزيقية شاهد صدق على ما أشرنا إليه، وبهذه التفرقة بين العالمين تمايز وضع العقل في الإسلام عن وضع العقل عند اليونان أولاً والغربيين عامة، فقد أقر العقل المسلم المسترشد بالقرآن على نفسه بأنه عقل لايستقل بالوصول إلى كنه عالم الغيب ومعرفة أسراره، فاستضعف قواه إزاء هذه المشاكل وقرر عدم طاقته للاستقلال بها، وعن هذا الفهم وجَّه الإمام الغزالي سؤاله الاستنكاري لمدعي العقل المطلق ذي المديات الوجودية والمعرفية المطلقة : " ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا

---

[١] الدكتور عبدالوهاب عزام : محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره (مشروع الألف كتاب ٢٧٣، ص٣، الناشر : إقبال أكاديمي -لاهور- الباكستان - ١٩٨٥) ص ص : ٨٤، ٧٥ .

[٢] يقول المؤرخ الفلسفي المعروف : جيلسون : إذا كان الدين يمثل في نظر المؤمنين به، الحقيقة المطلقة، فإن كل محاولة للتوفيق والتوليف بينه وبين الفلسفة والعلم لا تنتهي، في الغاية والنهاية، إلا إلى فاجعة كارثة، لا مفر منها، تنتظرهما معا؛ انظر : Gilson, Etienne: The unity of philosophical experience (New York, 1962), pp37-39.

تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها، فما إنكاركم على هذه المعرفة»[1]. ولقد أقامت الفلسفة الوضعية على المباحث الميتافيزيقية ثورة فأنكرتها وأنكرت مباحثها وأخرجتها عن دائرة العلم بإطلاق.

ثالثاً: الإقرار بمحورية الخالق تعالى في الوجود Theocentrism، فهو الخالق المبدع المصوِّر، خلق كل شيء فاحسن صنعه؛ كما وكيفا وقدرا وتقديرا، وأنه خلق الإنسان واستخلفه على الأرض، وهو تعالى يوالي عنايته ورعايته لمخلوقاته؛ وإنهم إليه تعالى راجعون ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حَيَّ عن بيِّنة﴾ (سورة الأنفال: ٤٢). فليست الحياة عبثا لا مراقبة فيه ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ (سورة المؤمنون: ١١٥). فكل تصور ينبني على وهم محورية الإنسان، الإله الفرد الصمد فيما يزعمون - Anthropocentrism، مردودة منكوسة على عقبيها و تتعارض مع إمامة القرآن المعصومة، وهي التصورات التي أنبتت باستمرار في حنايا الفكر الفلسفي الغربي منذ أيام السوفسطائيين؛ إلى الفلسفات الوضعية؛ نفسية كانت أم اجتماعية أم انثروبولوجية أم تاريخية؛ نزعات تبشر بمحورية الإنسان في الوجود، والتي جعلت الإنسان الفرد مقياس الأشياء كلها وانتهت في الغالب والأعم من الحالات إلى نزعات شكية إلحادية واتجاهات عَدْمية لا أخلاقية، وتفسيرات وضعية إسقاطية للدين، باعتباره انعكاسات لإسقاطات نفسية شتى ومتنوعة (Projectionists)، كأن يكون الدين إسقاطا لرغبات في النفس الإنسانية في تصور أب كوني للعالم = Cosmic father figure أو إسقاطا لرغبة في اختلاق رمز يشكل قوة ربط جامعة في المجتمع =Socially cohesive symbol أو إسقاطا لمصالح السلطات الحاكمة من الكهنوت والملوك = Priestly and Royal classecs أو تعبيرا للاغتراب، وأداة للسيطرة الاقتصادية واستغلال لجهد العمال من قبل الرأسماليين، كما يذهب إليه الماركسيون عامة[2].

---

[1] الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، طبعة الحلبي، ص١٥٧.

[2] راجع الفصل الخاص بالدين، مقدمة العناوين الجامعة لكتب العالم الغربي-
Great Books of the Western World, syntopicanich: 79, Religion, pp: 466-477.

ولعل هذه المفارقة بين القول "بمحورية الإله الخالق" و"محورية الإنسان الخالق" هي من أدعى الأسباب، وأكثرها إلحاحا في وجوب الامتناع عن النظر إلى ذاتنا وثقافتنا الإسلامية من خلال "النسبة إلى الآخر الغربي الذي أشاد بنيان فكره من أيام السوفسطائي بروتوغوراس (ت٤١٠ق.م) وإلى الوضعيين المحدثين والمعاصرين وآخرهم وليس الأخير منهم فردريك شيلر الذي وصف نفسه بأنه "التلميذ البار لبروتوغوراس السوفسطائي"[1]؛ على القول بمحورية الإنسان الفرد في الوجود.

رابعاً: المعرفة مشروع مفتوح: إن المعرفة في منهج القرآن الكريم وتبعا لإمامته المعصومة: جهد متصل وغزو مستمر من أجل الكشف عن الحقيقة، المصفَّاة من الدغل والتدليس والتلبيس، قال تعالى: ﴿ولا تَلْبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾ (البقرة: ٤٢).. ويلخص لنا الباجي غاية المعرفة في عرف الإسلام بالقول: "الحق واحد، وإنَّ من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق. ولكننا لم نكلَّف إصابته، وإنما كلفنا الاجتهاد في طلبه. فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصابه فقد أجر أجرين، أجر الاجتهاد وأجر الإصابة للحق، ومن اجتهد فأخطأ فقد أجر أجرا واحدا لاجتهاده ولم يأثم لخطئه"[2].

إذن فإن نظرية المعرفة لابد أن تستهدف تعليم العلم والعمل الحق، يقول ابن رشد موضحا: "وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق"[3]؛ ثم لابد للمعرفة أيضا أن تقترن "بالصلاح في العمل"، أي تكون معرفة عملية نافعة، فلا نفع في العلم مالم يقترن بالعمل ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل، فطلب مصلحة الذات في المعرفة محكوم في منطق القرآن بطلب

---

(١) أزفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة (نقله إلي العربية وعلق عليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي الطبعة الخامسة ـ القاهرة ـ ١٩٦٥) ص٥.

(٢) انظر: أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول؛ تحقيق عبد المجيد التركي (ط١، ١٩٨٢ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت).

(٣) ابن رشد الحفيد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: تحقيق محمد عمارة ـ دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٧٢؛ ص٩٤.

مصلحة الغير، كي لا تكون دولة بين فئة مخصوصة تحتكرها لمنافعها الذاتية[1]، قال تعالى: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ (آل عمران: ٧١).

وعن هذا الفهم السوي للمعرفة التي هي اجتهاد دؤوب ومخلص من أجل إصابة العلم الحق والعمل الحق، فإن المعرفة تغدو مشروعا منفتحا على النماء المستمر والتطوير الدائم، وبمقتضى هذا الفهم أيضا، تقف المعرفة التي هي الاجتهاد، طرفا نقيضا مقابلا للمعارف السلطوية التي تدعي الإطلاق، وعنده أيضا يتخلى العقل عن كل دعوى ما بعدية في امتلاك الحقيقة المطلقة، وتزول وتسقط من الاعتبار دعوى المدى الوجودي المطلق للعقل الذي تدعيه النظم السلطوية في المعرفة فتزعم: "أن علمها ليس اجتهاداً تأتيه قيمته من شروط صحته ونجاحه، بل هو الحقيقة المطلقة تأتيها قيمتها من مجرد كونها صادرة عنها[2]، أي عن السلطة المعصومة، وهكذا أيضا تغدو المعرفة الإنسانية، مشروعاً متجدداً لايعرف الجمود والركود، مادام الاجتهاد المطلوب ديناً يعتبر: إدراكا للحقيقة لا كل الحقيقة؛ ولا ذاتها؛ ومن ثم فهي ليست أزلية ولا أبدية بل تاريخية، فما أن يحدث تعقل للواقع أصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق[3]، ومن هنا فساد القول بغلق باب الاجتهاد، مما يتنافى كليا مع دعوة القرآن الكريم المتكررة إلى التدبر والتفكر والتبصر والتعقل، والسير في الأرض وسبر أغوار الظواهر المادية استقراءً لقوانينها التي بثها الخالق تعالى فيها في اطراد لا شذوذ فيه.

خامساً: إن أية نظرية معرفية نصوغها على هدى الإمامة المطلقة والمعصومة للقرآن الكريم، يلزم توافقا مع روحها أن تتسم "بالوسطية والاعتدال"، ذلك أن الوسطية التي جعلها الله تعالى صفة لهذه الأمة حاملة الرسالة الخاتمة، ليست وليدة اجتهاد إنساني واختيار بشري، بل هي خلق إلهي وسمة ربانية موهوبة لا مكتسبة

---

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن القاسم-مكتبة المعارف الرباط د. ت) المجلد التاسع ص: ٢٨٦-٢٨٧؛ ولمزيد من التفصيلات عن ربط: العلم بطلب الحق وتعدية الذات إلى الآخرين أو اقترانه بالعمل، انظر: عبد الرحمن (الدكتور طه): تجديد المنهج في تقويم التراث، منشورات: المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب، ١٩٩٤، ص٣٨، وما بعدها

(2) المرزوقي (أبو يعرب) المصدر نفسه؛ ص٢٠٦-٢٠٧.

(3) المصدر السابق.

قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة: ١٤٢). ولهذا وعن هذا الفهم قال الإمام الغزالي: " ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين[١]؛ وإلى هذا الفهم ذهب جمهور المفسرين في تفسير معنى الأمة الوسطية، أي: أمة خيارا عدولا معتدلين بلا تفريط ولا إفراط، أو غلو أو تقصير.

ومعروف أن الأديان السابقة على الإسلام، ظهر الميل فيها إما إلى الإفراط أو إلى التفريط، فجاء القرآن مهيمناً ومقوماً للأوضاع المنحرفة تلك، ويعيد للهدي الرباني اعتداله وتوازنه الذي افتقده جرّاء أوهام أرباب الهذيان وأصحاب الطيلسان من الكهنة والمضللين؛ ولهذا تجاوز القرآن الكريم برّانية اليهودية المتشددة و جوّانية المسيحية الغالية. واتهام اليهودية بالبرّانية تهمة ترددت في الكتابات المسيحية منذ قيام السيد المسيح ببشارته وحتى بدايات القرن العشرين، فجاءت المسيحية رد فعل عنيف لهذه البرّانية المتشددة. وقد أوجز هذا الأمر المرحوم محمد إقبال فقال: "إن المسيحية استهدفت جعل ما هو براني جوانيا[٢] Internalize the external، ويقول أبو الحسن العامري في "مناقب الإسلام": "أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته"[٣]؛ وفي توافق تام مع هذه الشهادة من عالم مسلم، يقول جان جاك روسو عن المسيحية: " لقد قيل لنا أن أمة من النصارى يمكن أن تقوم وتجسد أكمل مجتمع يمكن للإنسان أن يتصوره؛ على أنني أرى في هذه الدعوى استحالة، ذلك إن مجتمعاً مسيحياً مثالياً سوف لن يكون مجتمع بشر فإن مملكة النصارى ليست في هذا العالم المادي"[٤]، وكأنه يعبر ويترجم مقولة السيد المسيح ـ عليه السلام: "ما مملكتي من هذا العالم"[٥].

---

(١) الإمام الغزالي: "ميزان العمل" ـ القاهرة ـ دار المعارف، ١٩٦٣، بتحقيق سليمان دنيا، ص٢٥٨، باب تفصيل الطرق إلى تهذيب الأخلاق.

(٢) محمد إقبال: تطور الميتافيزيقا في فارس ـ الأصل الانجليزي، الفصل الثاني، ص١٢.

(٣) العامري (أبو الحسن): الإعلام بمناقب الإسلام (نشره وقدم له أحمد عبد الحميد غراب ـ القاهرة ت ١٩٦٧)، ص١٣٩.

(٤) مقدمة الكتب الكبرى للعالم الغربي: G. B. W. W فصل: الدين، ص٢٧٤.

(٥) إنجيل يوحنا: ١٨ / ٣٦.

واسترشاداً بهذه القاعدة التي أقرها القرآن الكريم، جاءت أحكامه كلها حاملة على التوسط[1]. يقول الإمام الشاطبي: " فإذا نظرت في كلية الشريعة، فتأملها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يُرجع إليه، والمعقل الذي يُلجأ إليه "[2].

إن الاهتداء بقانون الوسطية والاعتدال في صياغة نظرية للمعرفة كفيل بأن يردّ عنها غائلة التطرف إلى أحد القطبين النقيضين المتقابلين؛ ويحميها ويصونها عن " مبدأ الصراع بين الأضداد " الذي لازم الفكر الغربي منذ نشأته الأولى في أحضان اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد وحتى عصرنا الراهن، فتولدت على ساحة الفكر الغربي "الثنائيات المتضادة المتصارعة" : المثالية الواقعية، المادة والروح، العقل والوحي، الدين والدولة، الفردانية والسلطويات الكلانية. أما الثقافة الإسلامية فقد غلب على كافة أوجه نشاطها نزوع قوي ومستمر نحو الوسطية والاعتدال والتوازن، صدوراً عن المنهج القرآني الذي جعل الوسطية والاعتدال سمة ربانية بارزة للأمة المسلمة.

وبناء على هذه الروح الوسطية وتأسيا عليها، يلزم لأية نظرية معرفية نصوغها أن تأخذ في الحسبان أيضا نظرة القرآن المستقيمة إلى الإنسان، من حيث أنه: موجود ثلاثي النشأة والتكوين، ثلاثي الحاجة و المطالب، بلا مغالبة وتعاند بين وجود ووجود، وبين مطلب ومطلب، دفعا للتفسيرات الأحادية الضيقة للوجود الإنساني

---

(1) بني الرئيس علي عزت بيجوفيتش كامل أطروحته في كتابه المتميز الموسوم بـ "الإسلام بين الشرق والغرب" على قاعدة الوسطية المعتدلة المتوازنة التي أقامها القرآن الكريم (منشورات مؤسسة باقاريا للنشر والإعلام والخدمات، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) ص٢٧٧.

(2) الإمام الشاطبي: "الموافقات" (تحقيق عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت - لبنان، د.ت، المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث).

وحصره في مضايق تفسد وحدته وتكامله. إن الإسلام قد أعاد الوجود الإنساني إلى فطرته، وتجاوز به مواضع الشذوذ والانحراف، ومخاطر الإفراط أو التفريط، عاد بالوجود الإنساني إلى طبيعته الأولى التي فطر الله تعالى الإنسان عليها، فأقام هذا الوجود على "أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب؛ وبكلمة واحدة بين العلم والضمير"[1] ذلك أن الإنسان الفرد في التصور القرآني "كائن فذ، ينطوي على عوالم متفردة وعديدة"[2]. إن المستفاد من عموم التوجيه القرآني - في فهمنا واجتهادنا - أن هذا الإنسان كائن ثلاثي النشأة والتكوين، ومن ثم فهو ثلاثي الحاجة والمطالب، بلا تغالب بين نشأة وأخرى، أو تضاد بين حاجة وأخرى؛ بل في وحدة عضوية هي نسيج تكاملي، يعز الفصل بين أطرافه ومكوناته، لأن أي فصل بينها لا ينتهي إلا إلى تشويه الوجود الإنساني، واغتيال وحدة شخصية.

أ) نشأة مادية أو تكوين مادي، يقتضي ضرورة الاستجابة لمطالبه وإشباع حاجاته المادية، ومن ثم لم يعد من الحق والصواب استقذار دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين وحقه في الإشباع، ولم يعد ينظر إلى الإنسان باعتباره ملكاً نورانياً لا يلتبس بمقتضيات هذا الجانب المادي من تكوينه، فقال تعالى: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا﴾ آل (عمران: ١٤). وقال تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ (الأعراف: ٢٣). وقال تعالى: ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ (القصص: ٧٧). يقول ابن الجوزي: "قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها، ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبِّس عليه إبليس بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك

---

(١) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ترجمة عبد الصبور شاهين (مصر - مكتبة دار العروبة - ط١، ١٩٥٩) ص٢٨٩.

(٢) الشهيد سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة - دار الشروق - ١٩٧٨) ص١٦٩.

الدنيا. . . إن الدنيا لاتذم لذاتها، وكيف يذم ما منّ الله تعالى به وما هو ضرورة في بقاء الآدمي، وسبب في إعانته على تحصيل العلوم والعبادة"[1].

ب) نشأة عقلية أو تكوين عقلي، ومطلبه وحقه في إشباع حاجته في التأمل والتدبر والتفكر والتبصر، والنظر والتعقل، لكي لا يبقى الوجود الإنساني أسيراً لمطالب تكوينه المادي ورغباته الأرضية، فيرتكس في مهابط الحيوانية المحضة، وقد كرمه الله تعالى بالعقل، الذي هو كما يقول الإمام الماوردي: " أساس كل فضيلة وينبوع كل أدب"[2]، وليسموَ الوجود الإنساني بالفكر والتأمل والتدبر في ملكوت السماوات والأرضين إلى عليين، ويكتشف أسرار الكون، وبديع صنع الله في خلقه، لينتهي من إجالة الفكر والاجتهاد الحر النزيه، الذي يؤجر عليه إن أصاب أو أخطأ؛ إلى مدارج الحكمة ويتمايز عن شر الدواب.

ج) ونشأة روحية خالصة، ومطلبها وحقها في الإشباع في التطهر والتزكية، وحاجاتها إلى معراج روحي صوب الكمال الأخلاقي، والتشبه بالملأ الأعلى، "بالفناء عن إرادة السِّوى" ليتجاوز الوجود الإنساني بهذا المعراج الروحاني- مرة-عالم تقييدات النشأة المادية ولوازمها، وعالم الطين اللازب في تقلبه وسيرورته التي لا قرار معها، ومرة ثانية، تقييدات العقل البشري ولزوم التزامه حدوده ونسبيته، فهو "ليس عقلا مطلقا ذا مدى وجودي معرفي، وليبقى العقل الإنساني محصورا فيما يستطيع أن يكتشفه من أسرار الوجود الطبيعي ومتجها بكامل قدراته إلى دراسة واقع الكون وواقع الحياة بالملاحظة والدرس والتحليل، ويتحرر من البحوث المابعدية لأنها سدى، وحتى لا يقع أسير المقايسة الواهمة في التسوية بين إمكانات علمه عن عالم الشهود المتناهي، وعجزه في معرفة عالم الغيب اللامتناهي، فيبقى عقلا إجرائيا استقرائيا، يحذر من إدعاء العلم بكل شيء، ويقرُّ ويعترف بحكم الله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (الإسراء: ٥٨)، ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ (الأنعام: ٩٥)، ﴿قل لايعلم من في السموات والأرض الغيبَ إلا الله﴾ (النمل: ٥٦).

---

[1] ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق: مصطفى عبد الواحد (القاهرة: ١٩٦٢)، ص١٤٥، الباب التاسع.

[2] أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: ١٩٥٥، ط٢)، ص١.

إن من شأن هذا السمو الروحاني والارتقاء في مدارج السالكين المنضبط بأدب العقل والدين معا أن يرسخ في النفس بواعث الألفة والمحبة، ويثير فيها دواعي التزكية ويطهرها من أدران الخسائس وقيح الموبقات، من العجب والكبر والغل والحسد، والشح والتقتير والسرف والابتذال والرياء والغضب والأنفة والعداوة والبغضاء والشحناء، وسواها من المهلكات القاتلة للمروءة وفضائل الأخلاق.

إن نظريات المعرفة الغربية قد فشلت تحت وطأة "مبدأ الصراع بين الأضداد" و "النظرة الأحادية الضيقة" إلى الوجود الإنساني، في تقديم نظرية للمعرفة متكاملة ومتوازنة، وزاد من وطأتها إلى حدود بالغة النزوع دائما إلى القول "بمحورية الإنسان الفرد"، فحرمت الإنسان من الاهتداء بالوحي الإلهي وأحالت الحياة إلى عبثية، فتنامت على ساحتها مشكلات حياتية مزمنة وهالكة لا يرجى منها براء، كانهيار الحياة العائلية، وارتفاع معدلات الانتحار، وانتشار تجارة المخدرات، والزواج من ذات الجنس، والإجهاض القسري، وغير هذا من الأعراض المرضية المزمنة، التي صارت المجتمعات العلمانية تشكو منها؛ العلمانية الشاملة التي "جردت الطبيعة من سحرها وجمالها، والسياسة من القداسة، والأخلاق من الفضائل"[1].

وكلمة ختامية لابد منها إحقاقا للحق والموضوعية، فأقول: إن الخطاب الإسلامي في دائرة نظريات المعرفة تبقى وعظاً وإرشاداً وخطابات مرسلة، مالم تتحول إمامة القرآن المطلقة إلى برامج عملية قادرة على نقل الخطاب إلى نشاط وفعالية اجتماعية تكرس المعالم القرآنية في واقع حي، ترفده مؤسسات علمية وتنظيمات اجتماعية، بالطاقة والحيوية، وإلا تحول خطابنا إلى شعارات خاوية ومسكِّنات نبتلعها، رجاء الغيبوبة عن الواقع الذي لا يسر مسلما عقل دينه، وآمن بإمامة القرآن المعصومة في هداية البشر إلى مصالحهم الدينية والدنيوية، العاجلة والآجلة، مما اصطلح عليها فقهاء الأمة بالمقاصد الخمسة وهي: حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسل.

---

(1) Sayyid Naqib Al-ATTAS, "Islam and Secularism' (A.B.I.M- 1978); p. 14.

أبعاد النظام المعرفي ومستوياته

الدكتور وليد منير

منبع النظام المعرفي الإسلامي

لابد أن تطرح كل أيديولوجيا نظامها المعرفي الخاص بها، حيث تمثل مقولاتها شبكة تفسيرية واضحة تدعم القدرة على الفهم الشمولي والفعل المؤثر في آن. بيد أننا نذهب إلى أن النظام المعرفي في الإسلام لا ينبثق من أيديولوجيا سابقة؛ لأن كل أيديولوجيا لا تخلو - بقدر ما - من تزييف نسبي للوعي؛ إذ تتبنى، عن عمد، زاوية محددة للنظر يفضي تغليبها على زوايا النظر الأخرى إلى اعتبار الجزء المرئي من الحقيقة بمثابة الحقيقة كلها. وهنا يكمن الاختلاف الأساسي بين الأيديولوجيا والعلم.

ينبع النظام المعرفي في الإسلام من تحاور المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم "التوحيد"، وتتمثل تأسيساته الجذرية في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاثة أطراف: الله، الكون، الإنسان. ويعلن هذا التفاعل الزمني عن نفسه بصور شتى في النص الذي يعد مرجعاً مهيمناً على ما سواه؛ إذ يمتلك فضاءً واسعاً من الاستجابات المرنة لأفعال التاريخ التي تعثر بدورها على مفهوماتها الكبرى ووظائفها المتجددة في النص، وبه، وعبر امتداداته.

وإذا كان العلم هو الضد المباشر للأيديولوجيا، فإن النص، هنا، لا يعني - في جوهره - العلم كما نعرفه أو نعرِّفه، ولكنه يعني فضاءَ القيم الثابتة التي تشمل وقائع العلم بعد تجريدها من تعارضاتها المتحولة ومن تبدياتها الجزئية بحيث تصبح النتائج الأخيرة للوقائع العملية إشارات إلى الحقيقة الكلية التي تمثلها هذه القيم الثابتة. لذلك نستطيع أن نقول إن العلم يبدأ من نقطة تقع المعرفة وراءها.

ولما كان العلم هو تاريخ الخطأ المصوَّب كما يقول باشلار، فإن المعرفة - وفقًا للمفهوم الإسلامي عنها - هي المدى الذي تلوح في أقصاه جملة التصويبات التي تشكل الحقيقة الأخيرة للمعنى. **وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي مكونًا من أربعة أبعاد هي: الوحي، الكون، العقل الإنساني، التاريخ. تناظر هذه الأبعاد مستويات أربعة تمثل تدرجات الفعل، وتعبر عن دور الممارسة في نظرية المعرفة هي: الوعي، والمادة، والتفسير والتأويل، والحدث في الزمان والمكان.**

إنّ المعرفة سبيل إلى التعارف، والتعارف سبيل إلى الفعل، والفعل سبيل إلى التقويم. هكذا يكون الله تعالى مصدر جميع التسلسلات على هذا النحو:

الله - فعل الله - الكون الوسيط - معرفة فعل الله - تعارف الذوات المدركة - فعل الذوات المدركة - تقويم هذا الفعل بواسطة الله.

يقول تعالى: ﴿سيريكم آياته فتعرفونها﴾ (النمل: ٩٣).

ويقول: ﴿وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات: ١٣).

ويقول: ﴿وسيرى الله عملكم﴾ (التوبة: ٩٤).

تعني نظرية المعرفة - تبعًا للتعريف الاصطلاحي الفلسفي - البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك أو بين العارف والمعروف[1]. وإذا كان على النظرية المادية في المعرفة أن تشرح منشأ الفكر انطلاقًا من حركة المادة، وأن تدرس تطورها من أشكال الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية[2]، فإن النظرية المثالية في المعرفة تربأ بنفسها أن تشرح منشأ المادة انطلاقًا من حركة الفكر، وأن تدرس مغزى تنوعها وقيمة تحولاتها، بما يربط تاريخ انعكاساتها بمصدر انعكاساتها، ويرد التقدم في إدراكها إلى تكشُّف الوحدة الأصلية عن نفسها، عبر مزيد من الحوار الثنائي بين العقل والتاريخ.

هنا يصبح الديالكتيك هو الواقع الذي يتقدم في معرفة مصدره، وهو ينطوي على حركة العالم وحركة الفكر معًا، ولا ينطوي، فقط كما يقول هيجل، على

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٧٨.

(٢) روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة، ت: إبراهيم فريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ، ص ٥٢.

الفكرة إذ تنمي ذاتها، بل ينطوي، كذلك وبالقدر نفسه، على تحاور إمكانات هذا النمو في اتجاهات مختلفة وأرجحية بعض هذه الإمكانات على بعضها الآخر، بما يدل على حرية اختيار أصلي لدى مبدع تفارق كينونته صيرورة الأشياء فيما تؤصل هذه الصيرورة، أيضًا، بدءًا من إرادتها في المقابلة بين الواحدية والكثرة وبين الثبات والتحول. وموضوعات الطبيعة – في هذه الحال – انعكاس لهذه المقابلة في الإدراك الإنساني. أما الممارسة فهي انفتاح الكائن الإنساني على المغزى المستمر لهذه المفارقة من خلال وظيفته التاريخية التي تسعى إلى ربط النسبي بالمطلق عبر الفعل السياسي – الاجتماعي الأخلاقي.

إن اكتشاف المبدأ الأصلي الذي يقف وراء كل الأحداث والأفعال في الوجود، والانتماء إلى هذا المبدأ بوصفه قيمةً وواقعةً معًا، هو نقطة الانطلاق الأولى في مجال المعرفة الحقة، المعرفة الكلية التي تتدرج، بعد ذلك هبوطًا إلى تفسير الأشياء في مستوياتها المختلفة فيما تنتهي هذه الأشياء جميعًا إليها في صعودها نحو مكمن انبثاقها. لذلك كانت الميتافيزيقا – حسب تعبير وايتهد – نزعة عقلية على نقيض ما يتصور بعضهم، لأن الإيمان بالعقل ثقة بالطبائع القصوى للأشياء التي تتالف وتنسجم على نحو تستبعد معه العشوائية[1].

هكذا ارتبط الإيمان بالعقل دائمًا في نظرية المعرفة الإسلامية: ﴿أفلا تعقلون﴾، ﴿لقوم يعقلون﴾، ثم ارتبط العقل بالعلم حيث قال تعالى: ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت: ٤٣). ولعل إحدى الخصائص المفردة للنظام المعرفي الإسلامي بين الأنظمة المعرفية الأخرى تكمن في انعدام التضاد بين العلمي والميتافيزيقي على نحو لافت. استبعد (بيكون) الميتافيزيقا لصالح العلم، واستبعد (برجسون) العلم لصالح الميتافيزيقا، واستبعد (ماركس) الميتافيزيقا والعلم كليهما لصالح الإنسان. بيد أن النتائج الطارفة للنسبية وفيزياء الكم ونظريات الوتر تشير إلى أن الواقع وما فوق الواقع يمثلان حقلاً واحدًا من حقول الإدراك. وهذا الحقل الواحد الذي تذوب فيه المسافة بين المرئي واللامرئي والمحسوس واللامحسوس، والمادي واللامادي، هو ما أكد مصداقية النظام المعرفي الإسلامي منذ وقت مبكر.

---

(١) د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، ١٩٨٧، ص ٣٠٠.

يؤدي هذا التصور إلى أن الواقع ينطوي في حناياه على إمكانات خفية يمكن للإنسان تفجيرها، ومن ثم يسعه أن يرتفع بالواقع إلى مستوى النموذج. والنزوع الطوبوي - تأسيساً على ذلك - لا يعني شكلاً من أشكال الحلم بقدر ما يعني قدرة كامنة من شأنها أن تعيد تركيب الواقع تركيباً جديداً وفقاً لمنهج معين وإجراءات معينة. وبذلك يتحدد دور الممارسة في النظام المعرفي، إذ يصبح للإنسان المسلم وظيفة تاريخية تسعى إلى وصل الفعل الإنساني بالقيم الصادرة عن المطلق، أي أنها تسعى من خلال وجودها في قلب التاريخ إلى مجاوزة التاريخ ذاته.

يمتلك الإسلام، إذن، نظاماً معرفياً خاصاً به. **وهذا النظام المعرفي هو الذي يؤسس خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة على حد سواء، بما يميز بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى**. ونحن نجد أهم تفصيلات هذا النظام المعرفي في النص القرآني الذي يمثل مستوى يتلوه مستوى آخر مكون من: الحديث القدسي والحديث النبوي. ويشكل المستويان مهاداً ثابت الدعائم لبنية النظام المعرفي الإسلامي ذي الأبعاد الأربعة في تناظرها مع المستويات الأربعة الممثلة للتفاعل الكوني بين العقل والتاريخ.

تشكيلات المحتوى المعرفي الإسلامي

بيد أن محتوى المعرفية الإسلامية ذاته - تأسيساً على المستويين المكونين للنص العقيدي الكلي - يتشكل في مادته، كما يقول الجابري، من: **البيان، والبرهان، والعرفان** (وذلك فيما يخص المنظومة الفكرية بالطبع، لا المنظومة التشريعية؛ إذ إن الأخيرة لها مصدر واحد هو الوحي المنزّل). وتجانس هذه التشكيلات الثلاثة للمحتوى المعرفي لا ينفي تمايزها كما أن تمايزها لا ينفي تجانسها؛ فالتجانس نابع من المهاد المرجعي الواحد، ولكن التمايز نابع من اختلاف المنهجية والإجراء؛ أي من اختلاف المنظور والمعالجة، فمناهج علوم الدين وإجراءاتها تختلف عن نظائرها في علم الكلام، كما أن علم التصوف يختلف في مقارباته الإشراقية للحقيقة عن علوم القرآن وعلم الكلام معاً.

فالبيان يقوم على الاستقبال للنص، والبرهان يقوم على الاستدلال مع النص، والعرفان يقوم على استشراف ما وراء النص.

- ودليل البيان قوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم﴾ (النحل: ٤٤).

- ودليل البرهان قوله تعالى: ﴿أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾ (سبأ: ٤٦).

- وقوله تعالى: ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾ (البقرة: ٢١٩).

- ودليل العرفان قوله تعالى: ﴿أومن كان ميتًا فأحييناه وجعلنا له نورًا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾ (الأنعام: ١٢٢).

قيل: نور المعرفة بالله عن الله في الله.

- وقوله تعالى: ﴿والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾ (الواقعة: ١٠-١١).

قيل: السابقون إلى الله بحبه لهم وحبهم له، لذلك وقع عليها التكرار، وإنما سبق حبه تعالى لعبده حب عبده له، فعلمه ما لم يكن يعلم، وذلك معنى قوله سبحانه: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾. وعن عبد الواحد بن زيد قال: "سألت الحسن عن علم الباطن فقال: سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن فقال: سألت رسول الله عن علم الباطن فقال: سألت جبريل عن علم الباطن فقال: سألت الله عز وجل عن علم الباطن فقال: هو سر من سرّي، أجعله في قلب عبدي، لا يقف عليه أحد من خلقي" (ذكره الإمام أبو بكر محمد الكلاباذي في العرف لمذهب أهل التصوف).

عن طريق التكامل، إذن، بين النص والعقل والذوق تتشبع العلاقة بين الوحي والكون، وبين الوعي والمادة، ويأتي الفعل الإنساني في التاريخ حافزًا على استنهاض هذا التاريخ نحو أفق ترتبط فيه المعرفة بالقيم. وسوف تؤكد ذلك الارتباط المنشود كل التفسيرات والتأويلات الراجعة لسلسلة الأحداث المشهودة في الزمان والمكان، حيث تدلل كل النتائج على أن التنكر لروح القوانين الإلهية قد أفضى بالعالم، عبر دورات العصور المتكررة، إلى مآس فادحة لا يزال الإنسان يدفع ثمنها الباهظ ويكتوي بآثارها ليل نهار ﴿ومن أظلم ممّن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها﴾ (الكهف: ٥٧).

وآيات الله تعالى، على مستوى الوحي ومستوى الكون معًا، هي المثال الحي للربط بين المعرفة والقيمة في المنظور الإسلامي، فالمعرفة بدون القيمة اعتداء على الحياة، والقيمة بدون المعرفة تعطيل للنمو. ولأن الله تعالى أراد النمو قرينًا للحياة، وأراد الحياة دافعًا إلى النمو، فقد جعل كلاً منهما رهنًا بالآخر ﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾ (لقمان: ٢٠). فلولا أن أراد للحياة النمو ما سخر للإنسان الكون كله، ولولا أن أراد للإنسان الحياة ما أسبغ عليه ظاهر نعمه وباطنها. وإنما أراد بظاهر النعم مصادر السعادة الحسية من طعام وشراب ومسكن ونكاح وسائر وسائل التيسير والراحة والمتعة، وأراد بباطن النعم العقل والروح وسائر الملكات والمواهب الخفية.

والمعرفة التي يولدها الإنسان تأتي من تعامل هذه النعم الباطنة الموهوبة مع الكون بما فيه، وتفاعلها معه، بغرض إنماء الحياة وتطويرها إلى الأفضل والأجمل حسًا ومعنى بما يوافق قيم الله في الحياة. ولا مصدر لهذه القيم الإلهية سوى الوحي كما لا مصدر للمعرفة التي يولدها الإنسان سوى الكون بوصفه في الكون مشروطًا بمعرفة السياق القيمي لهذا الفعل واتّباعه. الوحي، إذن، منظم لمجرى الفعل الإنساني في الكون، ومحدد لغائيته. من هنا، فلا فصل في النظام المعرفي الإسلامي للوحي عن معرفة الإنسان وممارسته لفاعلية هذه المعرفية.

يتمحور التشكيل الأول (البيان)، في المعرفة الإسلامية، حول تأسيس العلاقة المحورية بين المعرفة - والقيمة - والممارسة، على حين يقدم التشكيل الثاني (البرهان) إسهامات طويلة في تفسير منشأ المادة من حركة الفكر، ويتطور هذا التفسير ليشمل في مجمله تحديد وتأويل العلاقة بين المطلق والتاريخ، وماهية الفعل الإنساني، وطبيعة الوجود والمصير، ووظيفة العقل والصلة بينه وبين النص، وكيفية انعكاس الحقيقة على مرآة اللغة والفكر. أما التشكيل الثالث (العرفان) فيقدم فلسفة حدسية وكشفية وإشراقية للحقيقة، فيفتح النص على ثراء التأويل الدلالي من ناحية ويقاوم تحول المبدأ الروحي الأول إلى مؤسسة سياسية تحتكر تفسيرًا واحدًا لسلطة القائم بالنص من أجل تكريس مصالحها الدنيوية من ناحية أخرى.

كان تكامل التشكيلات الثلاثة في المعرفية الإسلامية وتفاعلها، على المستوى النظري، هو مصدر الإمكانية لزخم المنظور المعرفي الإسلامي، في اعتقادي، واستمرار تجدده وحيويته وتأثيره. ولكن الاعتراك الماثل بين هذه التشكيلات، على مستوى الواقع التاريخي العملي، هو ما حرمنا، في ظروف كثيرة، ثمرة التركيب بينها في بناء واحد متماسك وقوي، فأصبح الانفصال والتجاور ميسمًا لحالة التضاد بدلاً عن أن يصبح التواصل والتداخل ميسمًا لحالة التفاعلية المتبادلة. وما زلت أرى أن دور (علم الفكر) بما ينصب عليه اهتمام بالتحاور بين الفلسفة والعلم واللغة، وبما يتأهل له من عمل في الآفاق المشتركة بين المعارف، جدير بأن يمارس في مجال (المعرفية الإسلامية) لتحقيق مستوى من التكامل السامي بين التشكيلات المعرفية الثلاثة: البيان والبرهان والعرفان. ومن ناحيتي، فأنا أرى أن النظام المعرفي الغربي، مثلاً، قد تبلور بدءًا من اليونان إلى عصرنا هذا عبر الانتصار الدائب لمفهوم البرهان في حين نهض النظام المعرفي في الثقافة الآسيوية على هيمنة مفهوم العرفان (الزرادشتية والكنفوشيوسية والبوذية). وتعد قيمة (الاصطفاء) في الثقافة اليهودية، بما هي قيمة مركزية طارفة، محورًا يدور عليه النظام المعرفي الخاص ببني إسرائيل (الشعب المختار من رب اليهود) منذ أقدم العصور، وهي قيمة عرفانية في الأساس.

ويلوح لي أن تاريخنا الإسلامي الرسمي قد عقد للبيان لواءه العالي على حساب البرهان والعرفان. ولذلك فقد سهل جذب البيان أحيانًا بعيدًا عن العقل، وتحويله أحيانًا أخرى إلى تأويل أحادي يكرس سلطة نظام من أنظمة الحكم.

بيد أن المعرفية الإسلامية في جوهرها الموضوعي، هي الحركة القائمة على التفاعل الحي بين البيان والبرهان والعرفان، بل هي التطور المتجدد لهذه الحركة في اندفاعها إلى الأمام عبر التاريخ. ولذلك فإن المعرفية الإسلامية تنطوي في مكنونها على طاقة الاكتمال الحيوية التي تعكس في صورتها المتوازنة خصائص النموذج الكلي Paradigm وفاعلية الإحاطة التي تمتلكها الرؤية الشمولية Worldview.

وربما أدرك الغرب هذا، بقدرته اللافتة على الرصد والتحليل والتقويم، فأوجس خيفة من إحياء الهوية المعرفية الإسلامية، فبادر إلى التحذير منها، وحاول

بيده الطويلة إجهاضها، لأنه يدرك بوعيه التاريخي العميق وتجربته الخصبة، أن من طبيعة النموذج الكلي - إذا كان فاعلاً يملك خصائص التأثير والبقاء - قدرته الفذة على إعادة تشكيل التاريخ، وفتح الواقع الإنساني على أفق جديد طازج مما يعني تدمير سلطة المعرفة القديمة التي استفحلت سطوتها بانفصالها المتعمد عن معالم القيمة.

بيد أننا لابد أن نعي تقرير النص القرآني لحقيقتين مهمتين هما: "الاختلاف" و"التواصل". وهاتان الحقيقتان تؤكدان موقع الآخر، فعلى حين ينهض العقل الغربي على نفي الآخر ينهض العقل الإسلامي على الاعتراف به. يقول تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم﴾ (المائدة: ٤٨)، ويقول تعالى: ﴿وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا...﴾ (الحجرات: ١٣).

ولأن إدراك حقيقة الاختلاف وحقيقة التواصل يدخل في صميم الممارسة المعرفية الإسلامية فإن قوة القيمة، بما لها من دافعية إنسانية جامعة، تحل محل قيمة القوة، بما لها من دافعية قومية أو عرقية أو أيديولوجية. وعلى أساس من هذه المقابلة نفهم كيف يتمثل الإسلام بوصفه عقيدة كونية أو كوكبية. وهنا تنعكس، مرة أخرى، روح النموذج الكلي وتتجسد الرؤية الشمولية في زمان العالم ومكانه.

إن التوحيد الذي يمثل الله موضوعه (وليس الوحدة) هو ما يدفع بالنظام المعرفي في الإسلام إلى بناء النموذج الكلي وبلورة الرؤية الشمولية، فالواحد (الله تعالى) لا يعني في تجسيده للقيمة الزمنية اتحاد الأشكال في نمط، ولكنه يعني اتحاد الأنماط في شكل. وهذا هو المعنى الأصيل للاختلاف والتواصل، ومناط الاختبار الذي قرره الممتحن.

والنظام المعرفي، في أساسه، نظام عام تتفرع عنه أنظمة خاصة أخرى كنظام الممارسة السياسية، ونظام الممارسة الاقتصادية، ونظام الممارسة الاجتماعية، حيث تتمثل القيمة المهيمنة (التوحيد) بما تنطوي عليه من قيم فرعية منبثقة، ناظمًا بنيويًا لأسس كل ممارسة على أساس من كون الله تعالى هو مصدر القانون.

لابد من الإشارة إلى السبق الفريد الذي حققه عالم سياسي طويل القامة هو الدكتور حامد ربيع في مقدمته الضافية لكتاب (سلوك المالك في تدبير الممالك) لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، حيث وضع يده على الملامح الأساسية للنظرية السياسية في التراث المعرفي الإسلامي، مؤكدًا كون قيمة العدالة محوراً مركزيًا في الرؤية السياسية الإسلامية (وتتصدر قيمة الحرية النظرية السياسية الغربية، فيما تتصدر قيمة المساواة النظرية السياسية الماركسية)، وخالصًا - بعد تحليل عميق - إلى "أن طبيعة الدولة الإسلامية هي طبيعة حضارية، وأن أهداف الحضارة الإسلامية هي أهداف أخلاقية، وأن الأخلاقيات الإسلامية هي دعوة عالمية، وأن عالمية الدعوة تنبع من إنسانية الفرد"[1].

وقد كشف حامد ربيع كذلك عن أن النظرية السياسية الإسلامية قائمة على مقدمات التحليل الاجتماعي، أي أن القيمة الاجتماعية هي الموجه الأصلي، في الإسلام، لكل من القيمة السياسية والقيمة الاقتصادية. وليس من العسير أن نتصور أن قيمة العدالة، هنا هي التجسيد الأخلاقي لقيمة التوحيد ﴿ويهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (الأعراف: ١٥٩). فالتوحيد هو الحق، وبالحق يتم العدل. والمجتمع هو الممارسة الحية لهذا التجسيد الأخلاقي (العدالة) للقيمة الأعلى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (البقرة: ٢٥٥). و"الحياة" و"القوامة" صفتان قرينتان دومًا في الذات الإلهية الأحدية، بما يعني ارتباطهما أشد الارتباط. وعندما تجسد العدالة قيمة التوحيد، ويمارس المجتمع هذا التجسيد الأصلي لتستمر فيه الحياة على وجهها الأمثل تبرز صفة القوامة فيصبح الخليفة قوّامًا على الأمة، والرجل قوّامًا على الأسرة، والقاضي قوّامًا على الخصماء، والجابي قوّامًا على الأموال. والقوامة، هنا، وظيفة ودور وليست مرتبة وتمايزًا، حيث يوصف القائم على الشئ بأنه (الراعي) له، ويوصف هذا الشيء بأنه أمانته وعهده ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ (المؤمنون: ٨). وهو لا يفعل أكثر من أن يتصرف في هذه الأمانة بما حدده الله مسبقًا بشأنها وبما يتفق مع قيمة العدالة بوصفها تجسيدًا أخلاقيًا فوّضه

---

[1] د. حامد عبد الله ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤ وما قبلها.

المجتمع في ممارسته نيابةً عنه، فإذا لم يمارسه وفقًا للشروط الأصلية حاسبه المجتمع وعزله وعاقبه. يقول الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل×له مقاليد السموات والأرض﴾ (الزمر: ٦٣-٦٢).

فالتملك والامتلاك من حق الله وحده. والاستخلاف ليس إلا إثباتًا لهذه الواحدية في التملك والامتلاك، أي أنها تسليم لحق المالك الأصلي، وتدبير -فقط - لمحتوى هذه الملكية حسب توجيهات المالك. ومن ثم كانت الثروة -مثلاً - خاضعة لقانون (تبديد التراكم) أولاً بأول من خلال تنويع أشكال الإنفاق وتنويع مآلاته في آن. ويعمل قانون (النمو / إعادة التوزيع) على تفتيت رأس المال الضخم تفتيتًا دائبًا، وتقليص سلطة الحيازة من الوجوه كافةً (الزكاة - الركاز - الصدقة - المواريث). الثروة، إذن، قرينة الاستنفاد الموجه، ومن ثَمَّ، فهي تعمل ضد قانونها الداخلي وضد غايتها الذاتية لأنها تدفع بنفسها دومًا إلى الخارج وتتوجه نحو الآخرين. إنها فاعلية طاردة، تداول متكرر يعبر ذاته، ويجازوها ويمضي بعيدًا إلى ما وراء مظهره[1].

وما دام ذلك كذلك، **فإن النظام المعرفي الإسلامي لا ينفصل، بحال، عن نظام الاعتقاد أو نظام القيم أو غيرها**، بل إنه ينبع منها وينداح فيها بقدر ما تنبع منه وتنداح فيه. وهذه الدائرة الكاملة تعبر عن فلسفة الفكرة القرآنية في أعمق صوره التجريد والتوحيد ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾ (هود: ١٢٣)، و﴿وإلى الله ترجع الأمور﴾ (البقرة: ٢١٠).

لذلك كان التطور التاريخي المتصل، وتغير أشكال الحياة، وتجدد انعطافات الوجود والإدراك والعلم، وتفجر أحداث الواقع ومستحدثاته بما لم يكن في الحسبان، وصعود اكتشافات العقل وكشوفه، واهتزاز شبكات القيم القديمة، وتجلي حقائق جديدة، وما تبع ذلك كله من خلخلة مدوية في فضاء الوعي، لا ينال -في تأرجح ذبذباته -من جذرية الأصول الراسخة للمعرفية الإسلامية ولا يراهن بها

---

[1] د. وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦.

لأنها مفتوحة - بطبيعة تكوينها - على المبدأ الثابت الذي ينتظم طيه أفعال التاريخ في تباينها واختلافها ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات: ٩٦)، و﴿وقد خلقكم أطوارا﴾ (نوح: ١٤)، و﴿لتركبن طبقًا عن طبق﴾ (الانشقاق: ١٩)، و﴿كل يوم هو في شأن﴾ (الرحمن: ٢٩)، فما هو ثابت ينتظم ما هو متغير، مهما كان تغيره، ولكنه يؤسس له - في الوقت نفسه - مقياسًا واحدًا يستند إلى القيمة الكلية ﴿وأن هذا صراطي مستقيمًا فاتّبعوه﴾ (الأنعام: ١٥٣)، و﴿كلوا مما في الأرض حلالاً طيبًا ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ (البقرة: ١٦٧)، و﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ (الأعراف: ٦٥)، و﴿أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس﴾ (البقرة: ٢٢٤)، و﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط﴾ (النساء: ١٣٥)، و﴿وأقيموا الوزن بالقسط﴾ (الرحمن: ٩).

موقع الإنسان وحدود معرفته

إن الوجود له خاصية التحول، والوعي له خاصية النسبية، ولكن العبودية للحق قائمة في جميع الأحوال، والعبودية طاعة مطلقة للمطلق الذي يقاس إلى أمره كل شيء. فإذا تعسر التوفيق بين الواقع الحادث وأمره تعالى كان ثمة خلل ما يقتضي إعادة ربط المعرفة بالقيم وسلطة الفعل الإنساني بسلطة الأمر الإلهي. وفي ذلك المدى من إعادة ربط طرف بآخر يعمل الاجتهاد العقلي على تأسيس زوايا نظر جديدة ترى الحقائق الحادثة في ضوء أكثر اتساعًا وامتدادًا. والأصل في ذلك "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة، أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم"؛ لأن التخلي عن فرض الاجتهاد يؤدي بالناس - حتمًا - إلى الاحتكام إلى غير شريعة الله[1]. وهو ما يعد جورًا - في ذاته - على الإنسان والمجتمع والحياة؛ لأن النظرة المعرفية ترى في ذلك المثلث - أصلاً - مناطًا لتجسيد قيمة العدالة التي تجسد، بدورها، مبدأ التوحيد.

[1] د. طه جابر العلواني، الاجتهاد والتقليد في الإسلام، دار الأنصار، ١٩٧٩م، ص ١٠٠ وما قبلها.

ولأن الوحدانية رؤية كونية، والكون جدل مستمر، فالتوحيد، بوصفه القيمة الأسمى، ينطوي على صورة خاصة من هذا الجدل، فهو يعني أن الله هو الواحد المطلق الكامل الذي يتصف إزاءه الإنسان بالعبودية، فيما يعني أن هذا الإنسان ذاته - بتعبير علي شريعتي - مخلوق "فوق طبيعي وأن استعداد الوعي والاختيار والخلق الذي صنعه في الطبيعة على نسق الله يقوده إلى نضجه القويم وتكامله المعنوي في هذه الأبعاد الثلاثة إلى ما لا نهاية، أي إلى كمال لا يقبل التصور"[1]. يقول الله تعالى: ﴿فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (الحجر: ٢٩). وهذه النفخة الروحية الإلهية هي السر الأعظم في الذات الإنسانية، فقد انطوت، بالضرورة، على **عظمة الإدراك وعظمة القدرة وعظمة الإرادة**. وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح حديثه "إن الله تعالى قد خلق آدم على صورته". فالصورة، هنا، هي الخصائص الشبيهة التي جعلت ذات الإنسان وجوداً منطوياً على نفخة من روح الله. والإنسان بذلك ليس إله الكون الأخير كما نلمح في الأدبيات الحديثة للمعرفة الغربية التي يتأسس جزء مهم من نزوعها على مشروع نقد الميتافيزيقا (نيتشه وسارتر وفوكو وديريدا ودولوز... إلخ)، ولكن **الإنسان هو الأمين على الكون بحكم خلافته** في هذا الكون بإرادة الله ذاته ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض﴾ (الأنعام: ١٦٥). هذه الخلافة هي فرصته الذهبية السانحة لتأكيد اتصاله بالمطلق أو فرصته المضيعة بسبب غواية خاسرة تدفعه بعيداً عن تأكيد ذلك الاتصال.

لابد من أن نفهم انتصار الإنسان أو هزيمته في سياق هذه الفكرة البليغة (فكرة تجذر الروح الإلهي في ذات الإنسان) فانتصار الإنسان لا يعني - مهما بدا ذلك غريباً - سيطرته على منحنى الجينات الوراثية أو خطوه بثقة فوق الكواكب البعيدة أو توصله إلى وسائل ناجعة لإطالة العمر أو تطويعه الفذ للطاقة والذرة أو غير ذلك من إنجازاته المدهشة، بل يعني - بالأحرى - قدرته على ألا تؤدي هذه الإنجازات نفسها إلى تدميره على نحو أو آخر. ولن يحدث ذلك بالطبع، إلا إذا وضع معرفته

[1] د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ت: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦م، ص ٣١٤.

المتراكمة في سياق القيمة، وتحكم في القوة المذهلة الناتجة عن هذه المعرفة من خلال الإيمان بوجود حدود غائية لهذه القوة. وأنا أعني، هنا، بالحدود الغائية منطقة أخيرة يرتبط فيها الدافع بالقصد، بحيث يعد عبور هذه المنطقة إلى ما وراءها فعلاً محرمًا وممنوعًا. وفي ظني أن الإنسان ليس بقادر أبدًا على إيقاف فضوله ودفع غواية الكشف والسلطة والتحكم والثراء والمغامرة إلا إذا التفت إلى مطلوب الله منه بوصفه أمينًا على الكون لا إلهًا له. بيد أن الإنسان - في ذروة نشوته ومجده وأنانيته - يتمنى لو أنه يكتشف في لحظة ما من المستقبل أنه الإله الحقيقي للكون، وأن ما اعتقده من قبل في وجود إله غيره لم يكن إلا محض وهم وخيال رافقاه في مبتدأ سيره إلى فض حجاب المجهول. أما وقد فضه أو كاد فلم يبق من وهمه أو خياله إلا ذكريات يشفق منها أو يضحك لها. يعكس هذا الهاجس - في الحقيقة - **هزيمة الإنسان الأخيرة لا انتصاره الأخير** ﴿إنّه فكّر وقدّر. فقتل كيف قدّر. ثم قتل كيف قدّر﴾ (المدثر: ٢٠-١٨)، و﴿أولم ير الإنسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾ (يس: ٧٧)، و﴿إنّ الإنسان لفي خسر﴾ (العصر: ٢).

لابد من أن نشير هنا إلى عدة ملاحظات مدهشة لم يقف لها علماء الفيزياء الكونية الحديثة على علة واضحة: أولها أن جزئيات المادة تمتلك طيها وعيًا غريبًا بحيث يعلم كل منها سلوك نظيره ويستجيب لهذا السلوك بما يدفع التفاعل قدمًا، وثانيها أن ٢٠٠٠ خميرة خاصة تحدد وظيفة ٢٠ حامضًا أمينيًا في تكوين خلية حية، ولكن أرجحية بلوغ ١٠٠٠ خميرة مختلفة مرحلة خلية حية منتظمة (في عدد من مليارات السنين) هي ١٠١٠٠٠ مقابل ١ أي أن هذه الإمكانية - ببساطة - معدومة، وثالثها أن تجمع النيكليوتيدات مصادفة لتكوين هباءة واحدة من(RNA حامض الريبونيوكلييك) يعني أن تكرر الطبيعة تجاربها العشوائية لمدة ١٠١٥ أي ١٠٠٠٠٠ مرة أطول من العمر الكلي لعالمنا، ورابعها أن إنجاب المحيط البدئي لكل أنواع النظائر المحتملة انطلاقًا من هباءة واحدة تحوي بضع مئات من الذرات يقود - إذا ما تم بالمصادفة - إلى بناء أكثر من ١٠٨٠ ذرة، وهو ما يفوق كثيرًا عدد الذرات الذي

يتضمنه عالمنا. ولعل ذلك هو ما دفع أكبر علماء البيولوجيا في عصرنا (فرنسيس كريك) إلى أن يقول: "يتعين على إنسان شريف، مسلح بكل ما في يدنا اليوم من معرفة، أن يعلن أن أصل الحياة يبدو وكأنه إعجاز، نظرًا لكثرة الشرائط التي ينبغي توفيرها لإبداع الحياة أو صنعها"(١).

ويعلق (جان جيتون) تلميذ برجسون وخليفته، بقوله: "أفترض حدسيًا أن ما يتخفى وراء جدار بلانك (لحظة الصفر من انفجار الكون) هو حقًا شكل طاقة أولية، قوة لا محدودة. . . إن محيط الطاقة اللامحدودة هو الخالق"(٢).

هناك إذن، داخل المعرفية الغربية نفسها شكل من أشكال مقاومة الغرور الإنساني. كان ثمة من يقول، في القرن الماضي، إن معرفتها أشد قصورًا من أن تدرك وجود الله تعالى أو تبرهن عليه. بيد أن الأمر، الآن، قد صار مختلفًا، إذ أصبح في مقدور هذه المعرفة أن تشير -عبر ملاحظات علمية محدودة- إلى ذلك الوجود المطلق، وأن تؤكد -عن طريق الفيزياء والكيمياء والفلك- دوره الحاسم في تشكيل وجودنا. لقد صار ثمة اعتراف علمي بنظرية الخلق بعد أن تبين أن المادة ليست أزلية، وأن الكون قد بدأ في شكل حركة موجية صادرة من محيط معلومات كما يقول (هاميلتون) أي أنه قد بدأ علامًا ثم تحول إلى طاقة ثم تحول أخيرًا إلى مادة. من المدهش أن المعرفية الإسلامية قد تضمنت في أصولها هذه للإشارة المضيئة إلى البداية الإعلامية للكون، وهي بداية يؤكدها قوله تعالى في محكم التنزيل ﴿وإذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون﴾ (البقرة: ١١٧)، و﴿إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس: ٨٢)، و﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين﴾ (فصلت: ١١). ويقول الصوفي الكبير الإمام سهل بن عبد الله التستري: إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقتها، ومنها تألب الأمر وظهر الملك(٣).

---

(١) جان جيتون وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، ت: خليل أحمد خليل، دار عويدات الدولية، بيروت -باريس، ١٩٩٢م، ص٤٩-٤٨.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٣٦،٣٧.

(٣) محمد كمال جعفر، من التراث الفلسفي لابن مسرة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٨٢.

أليس من المذهل أن تتجاوب النتائج الفلسفية لنظريات علمية حديثة مع مقولات العرفانيين الأوائل؟ ألا يعني ذلك أن التناقض المألوف بين الروح الإشراقية والعقل العلمي يتلاشى في نقطة ما؟ ثم ألا يدل التقاء الإلهام أو الحدس الكشفي (وهو إعلام بخفاء كالوحي) في التصوف والتجربة القائمة على معطى كوني في العلم على اتحاد موضوع المعرفة (الله) في المستوى الأعلى منهما؟ من الصواب، إذن، أن نقرر أن التطور الإنساني، بمعنى ما، يتسلسل من حلقته الدنيا إلى حلقته العليا عبر تسلسله من ارتباط الخبرة الميثولوجية بالعقيدة الدينية إلى ارتباط الخبرة العلمية البرهانية بالعقيدة الدينية. والدين لم يعد بذلك، هو الحلقة التاريخية الوسطى بين الأسطورة والعلم في رحلة البشر المضنية إلى الحقيقة كما كان يزعم بعض المحللين التاريخيين، بل صار هو الموضوع التاريخي لأداة التأويل، بمعنى أن تاريخ المعرفة هو تاريخ تحول التأويل الديني وتطوره من الأسطورة إلى العلم.

ومن الإنصاف أن نقول إن المعرفية الغربية تنتظم اتجاهين معًا في آن: اتجاه نقد الميتافيزيقا، واتجاه إعادة تأسيس الميتافيزيقا. ويلجأ كل من هذين الاتجاهين إلى أداة التأويل العلمي، فالعلم، بذلك، موضوع لتأويلين متناقضين، ولكنني ألمح أن الاتجاه الثاني في صعود مستمر. وفي مقابل نيتشه وسارتر وفوكو وديريدا ودولوز يتبوأ جابرييل مارسل وبرجسون ووايتهيد وريكور وبردياثيف موقعًا ممتازًا ومتزايد التأثير يومًا بعد يوم. وهذا هو الاتجاه المعرفي الذي ينبغي علينا - فيما أرى - أن نتواصل معه ونتممه ونستوعبه ونتجاوزه إلى موقع الإضافة المهيمنة للمعرفية الإسلامية التي تنتظر عقولاً مبدعة وخلاقة لتفجير إمكاناتها. وبذلك فقط نستطيع أن نصحح مسيرة الإنسان ونزكي غاياته في طريق بحثه الطويل عن الحقيقة الخالدة.

ولعلنا نلاحظ، مثلاً، بصدد الممارسة الوجودية أو الفعل الإنساني في العالم، أن تفاعل المعرفيات الدينية المختلفة وتبلورها في صيغة عالمية لمبادئ السلوك الإنساني العادل الرشيد يمثل دافعية مؤثرة في تقليص الشر والانعطاف بالواقع البشري نحو أفق أسعد. هذا ما أدركه أستاذ اللاهوت المسكوني (هانس كونج) عندما قال: "إن

كل الأديان الكبرى توفر نماذج السلوك التي تشير إلى السبيل الوسط، وهو أمر شديد الأهمية بالنظر إلى تعقد النزعات والانفعالات والمصالح "[1].

وربما كانت هذه (الوسطية) هي القيمة العملية التي أدركت فاعليتها المعرفية الإسلامية منذ خمسة عشر قرناً من الزمان، فأعلت من شأنها، وعززتها، وأصّلت سلوك الإنسان المسلم بدءًا منها. قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطًا لتكونوا شهداء على الناس...﴾ (البقرة: ١٤٣). تعني هذه الحالة الوسطى المعقولة - بتعبير كونج - إيجاد سبيل بين العقلانية العمياء واللامعقولية العاطفية، بين الإيمان الساذج المفرط بالعلم من جهة وتشويه سمعة العلم من جهة أخرى. وهي تعني، فيما يتصل بالتطورات التكنولوجية (في عصرنا)، حالة متساوية البعد من الشعور بالنشاط والخفة والخصومة، متساوية وهي تقف في مجال السياسة بين الديمقراطية الصورية الخالصة والديمقراطية الشعبية الاستبدادية[2].

من المهم - في نظري - تأكيد هذه المفهومات الحديثة للوسطية لأنها خطيرة الشأن فيما يتصل بصراعات عالمنا المعاصر. وهذه المفهومات في إنتاجها لآليات التعامل المحدثة لا تنفصل، بحال، عن الآليات الأخلاقية القديمة التي كان يحث الفرد من خلالها نفسه ومن حوله، سواءً بسواء، على بلوغ حد متوازن من الاستهلاك والتملك واللذة والربح... إلخ، بل ربما زادت حاجتنا في ظل التطرف العلمي والتكنولوجي السياسي إلى هذه الآليات الفردية المتميزة لأنها تمثل تجسيداً بسيطًا ومباشراً للآليات المحدثة الأكثر تجريداً وجمعية في عصرنا الحديث.

إن الهياكل المؤسسية الكبرى بدءًا من الدولة ونهايةً بالعائلة ترتبط في شبكة واحدة من القناعات القيمية التي يتسرب، عادة، أثرها من الأعلى إلى الأدنى ثم ينعكس مردوده من الأدنى إلى الأعلى مرة أخرى ليدفع بهذا الأعلى إلى مزيد من القوة والقدرة على التحكم والنمو والتطور، وهكذا. لذلك ينبغي للمعرفية الدينية

---

(١) محمود منقذ الهاشمي. الإسلام وعالمية حقوق الإنسان (ترجمة واختيار). مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٥، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٤٤.

أن تأخذ موقعها بامتياز في صياغة الوظائف الجوهرية للهيكل المؤسس، وأن تقوم باستمرار من دوره وفاعليته لتضمن إطاراً منتظماً لأخلاقيات المباشرة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على مستوى الداخل ومستوى الخارج معاً.

ومن المهم أن نفطن إلى أن (العدل) نفسه هو القيمة الوسطية الكبرى التي تصنع التوازن الذهبي بين قيمتي (الحرية) و(المساواة).

فإذا كانت الحرية، بطبيعتها، تحد من ممارسة المساواة، وكانت المساواة، بطبيعتها، تحد من ممارسة الحرية، فإن العدل هو القيمة الوحيدة التي لا تحد من ممارسة كل منهما ولكنها تنتظمها في مستوى واحد بحيث لا يطغى أي منها على الآخر. العدل بمعنى من المعاني هو ممارسة الحرية في سياق من المساواة، وممارسة المساواة في سياق من الحرية.

إن هيمنة المعرفية الإسلامية على غيرها من المعرفيات لابد أن تنبع من هيمنة قيمة التوازن أو الوسطية الذهبية على سائر القيم. ولعل الصراط المستقيم الذي أسهب في تأكيد معناه النص القرآني كان يعني -فيما يعني- السبيل الوسط المعقول بتعبير (كونج) لأنه يعني - أساساً - عدم الميل أو الانحناء يمنة أو يسرة. وقد أدرك عدد من علمائنا القدامى أهمية التوازن بما هي قيمة مهيمنة في المعرفية الإسلامية فأبدعوا، على أساسها، حوارهم الخصب مع التراثات الأخرى كالتراث اليوناني والفارسي والمسيحي واليهودي، واستطاعوا - عبر هذا الحوار - أن يفتحوا أفق المعرفية الإسلامية على المعرفيات المغايرة، وأن يقعوا على النغمات المتجاوبة بين فضاءات التراثات المتباينة فعزفوا بذلك، كلٌ بحسب موهبته واستعداده وخبرته، لحن التآلفات الرائعة الذي يؤكد الحقيقة الكبرى، ويفرعها، ويرصد تعدد مستوياتها، وثراء تأويلاتها، وتنوع مظاهرها.

• قدم ابن سينا مثلاً صياغة برهانية عرفانية معاً للحقيقة كما رآها وأحسها فجمع بين أرسطو وأفلاطون في مشهد واحد وقال بقدم المادة والصورة والحركة والزمان. لأن العالم (في مذهبه) أزلي وقديم، إلا أنه يصدر عن الله صدوراً أزلياً وضرورياً كصدور النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار. ولا وجوب ولا خيرية ولا كمال

في هذا العالم إلا بما يفضيه الله عليه من الصور . فكأن كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية[1] . كان هذا هو اجتهاد (ابن سينا) في عصره حيث حاول أن يوازن بين البرهان والعرفان في وسط ذهبي . وهو ما فهمه الجابري خطأً (وهذا من وجهة نظري بالطبع) على أنه تكريس للاعقلانية صميمة تحت غطاء عقلانية موهومة وفق ما جاء في كتابه (نحن والتراث) . وجاء الغزالي فأثبت طريقة أخرى في التقاء البرهان والعرفان مؤكدًا، مرة ثانية، أهمية قيمة التوازن التي رأى أبو الوليد بن رشد أن يجاوزها لحساب المنطق البرهاني الصرف بحدوده الوضعية .

ومن الخطير جدًا - حسب تصوري - أن نفهم جهد علماء كابن سينا والغزالي والرازي ومن لف لفهم في سياق أيديولوجي ضيق يفضي بنا إلى اعتبار إسهاماتهم طرحًا فلسفيًا منافيًا للنزعة العقلانية العلمية، فما دمنا قد اعتبرنا الوحي مصدرًا تكوينيًا من مصادر المعرفية . وما دمنا قد خلصنا إلى أن الفصل التعسفي بين الدين والعقل ليس هو المناط الأصيل لتقدم العلم وتطوره في تجربة الكشف عن الحقيقة، وما دمنا قد لمسنا - بمساعدة الفيزياء الحديثة - أن الحقل الإدراكي والحقل الكمومي ينتميان إلى مضمون واحد، وأن العالم كما يقول إدوارد فردكين يعمل تحت سطح الظواهر، بما يعني أن الميتافيزيقا تتجذر في تربة الواقع التجريبي المشاهد، فليس لنا أن نراهن، بعد كل ذلك، على خبرة ذات بعد واحد تكون فيها السببية الصورية هي حجر الزاوية . إن المسألة المعرفية أكثر تركيبًا من ذلك، وأعمق غورًا، وأبعد تأويلاً، لأن علاقة الفكر فيها بالمادة ليست علاقة بسيطة أو انعكاسية على نحو مباشر، ولكنها علاقة تتدرج فيها الوسائط المتحولة، فالطاقة - مثلاً - وسيط متحول بين الترسيمة الإعلامية والمادة في اتجاهين متعاكسين، وهذه الطاقة نفسها متنوعة الأشكال، والحركة المتقلبة في المنظومة المفتوحة للأشياء وسيط بين البنى المبددة والبنى المنتظمة، والموجات وسيط بين الحقل الذي يعرف بوصفه (مجمع آثار) والجزئيات الأولية، وهكذا .

---

(1) د. السيد نفادي. الحضارة العربية الإسلامية - إطلالة فلسفية علمية، مجلة الفكر العربي، عدد ٣٦، معهد الإنماء العربي، بيروت، يناير - مارس، ١٩٩١، ص ١٠٨.

إن ثمة مستويات متوازية من التفاعلات الرهيفة بين ثنائيات مختلفة يعمل من خلالها المجرد (الطاقة، الاضطراب، الموجة) وسيطًا بين المجرد والمادي تارة، وبين المادي والمادي تارةً أخرى. وهذه الشبكة المتراتبة من العلائق الجزئية هي ما تكوّن أخيرًا العلاقة الكلية بين الفكر والمادة بوصفهما تجليين للحقيقة. قال تعالى: ﴿وننشئكم فيما لا تعلمون﴾ (الواقعة: ٦١). وقال تعالى: ﴿ويخلق ما لا تعلمون﴾ (النحل: ٦). فهناك من الإنشاء الذي يعني الخلق المتدرج، ما يخفي ويدق عن علم الإحساس والإدراك والرؤية، وهناك من الخلق الذي ينطوي تحته ما هو متدرج وما هو نهائي للوهلة الأولى معًا ما يخفي ويدق كذلك عن الإحاطة به إحاطة قاطعة ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ (البقرة: ٢٥٥). لذلك كان التضفير بين البرهان والعرفان - في حقيقته - تضفيرًا بين العقل والحدس بما يستند أساسًا على البيان. وفي هذه المقاربات التي صاغها ابن سينا والغزالي وغيرهما نوع من تحكيم النظام المعرفي الخاص بمعاييره المحددة في معرفية الآخر درءًا لعواقب الاستقطاب التي كان من شأنها أن تهدد المعرفية الإسلامية بفقدان هويتها الأصلية من ناحية، وتحرم النظر المعرفي - عامة - من تعدد أبعاده ومستوياته من ناحية ثانية. إن النزوع إلى فصل الفلسفة عن الدين في المشروع الرشدي (نسبة إلى ابن رشد) كان توقًا إلى إيجاد موضوعية مادية لها معيار واحد وأداة محددة، ولكنه كان في الوقت نفسه، وبسبب من هذا التوق الشديد، استبعادًا لافتًا لحلقة التواصل المنشودة بين الوحي (النص) والعقل والوثبة الحدسية، وهي الحلقة التي ينبغي لها أن تعكس خصوصية المعرفية الإسلامية في أشد صورها توازنًا واكتمالاً. ومن الوهم أن نتصور أن الطرح المعرفي الإسلامي، على هذا النحو، يضحي بالسببية التي انتصر لمفهومها ابن رشد، لأن هذه السببية نفسها تتجذر بصورة أعمق في قلب هذا التواصل الثلاثي الفريد. وقد أدرك لفيف من أصحاب الحكمة أن لا استغناء للبيان عن العرفان ولا استغناء للعرفان عن البرهان، في منطق المعرفية الإسلامية، لأن هيمنة النص لا تعني إهمال الدليل عليه، وتحصيل الدليل عليه لا يعني إهمال الكشف الحدسي والذوقي. وبيان النص محور يدور عليه وبه فلك المعارف،

وتقاس إلى حركته في الجهات حركة الفكر، ولا يعني ذلك تحكمية النص وإنما يعني مرجعيته فهو (حقل مقايسة) يضمن الثبات الكلي رغم التحولات الموضعية التي تمتلك اختيارات مفتوحة وإمكانات متعددة، فالتوازن هنا شكل من أشكال التفاعل المرن الذي يتيح تحقيق الغائية بطرق متناوبة ومتجددة. وفي الحديث الشريف: "الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو أولى بها". لذلك يقول ابن عربي: "الحكمة غاية كل عاقل... فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف وتقول هذا مذهب الفلاسفة، فإن هذا قول من لا تحصيل له، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من حق، وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتباً مثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكايد النفوس، وما انطوت عليه من خفايا الضمائر. فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع"[1].

إن منهج التعامل هو الذي يحدد، في المعرفية الإسلامية، حركة الفكر وضبطها، ولكنه لا يحدها أو يقيدها. ووفقاً لهذا المنهج تلتقي الروافد الثقافية والمعارف النوعية كلها عند نقطة تنصهر بدءاً منها التيارات الهادرة في مجرى واحد يتقدم ويمتد إلى الأمام. وقد كتب "روجيه دي باسكويه" يقول: "قدمت العلوم في الإسلام آخر مرحلة في التيار التقليدي العظيم، مشكّلة نسقاً متماسكاً متجانساً يجد فيه المرء إجابات لأسئلة العالم من حوله، وتضع تحت تصرفه وسائل كافية عملياً وتقانياً تيسر له الماديات الضرورية، وتجعله قادراً على قيادة العالم الدنيوي كما يليق بخليفة الله على الأرض"[2].

ويهمني، هنا، ملحوظتان:

١. تماسك النسق وتجانسه.

٢. الإجابة عن أسئلة العالم.

---

(١) د. محمد غلاب، المعرفة عند محيي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي). إشراف: د. إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٩٦.

(٢) روجيه دي باسكويه، إظهار الإسلام، مكتبة الشروق، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٤٦.

يشير الملحظ الأول إلى خاصية ثانية من خواص المعرفية الإسلامية إضافةً إلى التوازن، هي خاصية التركيب البنيوي.

فيما يشير الملحظ الثاني إلى الخاصية الثالثة في هذه المعرفية وهي الإضاءة الكلية.

يؤدي اجتماع هذه الخصائص الثلاث إلى إنتاج القدرة على التناغم بين الوسيلة والغاية من ناحية (وهو ما تضرب عنه صفحًا المعرفية الغربية في كثير من مقدماتها)، وبين الكوني والإنساني من ناحية ثانية، ثم بين الإنساني والإلهي من ناحية ثالثة. وبديلاً عن الصراع بوصفه مبدءًا يفضي إلى تأسيس قيمة القوة يتشكل التكامل الناشئ عن التبادل والمفاعلة بوصفه مبدءًا يفضي إلى تأسيس قوة القيمة.

محنة الثقافة العربية الإسلامية

يهمني أيضًا أن أعرض لنوع متهافت من النقد يرتكز على إرجاع محنة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى كونها ثقافة تهتم – في أصولها – بالإجابات لا بالأسئلة. تثبت بوصلة هذا النقد في اتجاه النقطة التي يتحدد عبرها الانفصال بين الإجابة والسؤال، كان ثمة إجابات بلا أسئلة، أو كأن ثمة إجابات جاهزة ومسبقة عن جميع الأسئلة الممكنة، أو كأن ثمة إجابات ترفض تجديد نفسها وفقًا لاختلافات السياق. وهل ينبغي أن تظل الأسئلة من غير إجابات عنها لكي تؤصل الثقافة حراكها التاريخي، كما لو كانت الدهشة والحيرة واللاأدرية هي أبعاد أفق الثقافات، أم أن استمرارية المدى الثقافي تنهض، دومًا، على الإجابات المفتوحة، لا على الأسئلة المفتوحة؟ وماذا تعني الإجابات المفتوحة؟ إنها لا تعني قط انقلاب الإجابة على نفسها، بل تعني صعود الإجابة إلى مستوى أعلى من التركيب والخبرة، واحتواءها – بوصفها عنصرًا زمنيًا – على أكثر من موقع للنظر. ومن الأجدر أن نرجع محنة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى كونها ثقافة قد انفصلت – في منتصف رحلة تحولاتها – عن دلالة مقدماتها حتى تباعد تطورها عن منطقها تباعدًا شاسعًا، فظلت تحتفظ بالإجابات في المستويات الأدنى من التركيب والخبرة دون أن

تسارع بتعديد مواقع النظر وفقًا لاختلافات السياق عبر الزمن التاريخي، كما أن اختلالاً لافتًا في النسب المكونة لقيمة التوازن والعاكسة له قد تزايد على نحو أضر بقيمة التركيب البنيوي فضلاً عن قيمة التوازن نفسه وإن ظلت قيمة الإضاءة الكلية صحيحة في مظهرها السطحي على الأقل. وهكذا فقد فقدت الثقافة بفعل الإعاقة المتكررة والتموقع السطحي حيوية حراكها التاريخي بينما أدى غزوها المستمر واستقطابها الخارجي من كيانات مضادة إلى بروز عدد من التناقضات الحادة التي عملت بمساعدة السببين الآخرين على إيقاف فاعليتها أو تحجيمها.

ومما لاشك فيه أن استنفار الثقافة العربية والإسلامية، مرة أخرى، لكي تحتل موقعها المفقود في الفكر الإنساني رهن بتحريرها - أولاً - من نقائضها، وإرجاع خصوبة التوازن والتركيب البنيوي إلى نسيجها - ثانية -، ثم مجاوزة التمظهر السطحي لإضاءتها الكلية -ثالثًا - إلى نوع من المثول الفعال الذي يعود فيه مردود البنية العميقة على سطحها.

النظام المعرفي والإيديولوجيا

من المهم جدًا في إطار حركة الابتعاث أن نميز بين المعرفة والأيديولوجيا، وأن نميز ثانية بين الجانب الإيديولوجي والجانب المعرفي في النظام المعرفي نفسه.

إن الأيديولوجيا انتقائية في اختياراتها العملية والمعرفية دائمًا. وتمثل هذه الاختيارات - بمجرد ولوجها إلى نظام الأيديولوجيا المغلق - نسقًا أخيرًا وثابتًا من البراهين، على حين تظل تلك الاختيارات مجرد حقائق افتراضية قابلة للتبديل والتطور في النظام المفتوح للعلم وابستمولوجيا العلم. لذلك فأنا ممن يؤمنون تمامًا بأن النظام المعرفي في الإسلام ليس أيديولوجيًا بأي معنى من المعاني. وهو كذلك لأنه - ببساطة - لا يعمد إلى الانتقاء. ومن هنا فنحن نلاحظ أنه - رغم شدة خصوصيته - يمتلك صفة المرونة، وأن به مساحة كبيرة مفتوحة على التركيب والتضافر والمزج، كما أن الاجتهاد، الذي يعد التخلي عنه إسقاطًا لفرض من الفروض الواجبة في كل عصر، يؤكد أن المعرفية الإسلامية نظام ذو نسق مفتوح رغم وجود مجموعة من الثوابت الأساسية لا يجوز المساس بها.

إن للأيديولوجيا تعريفات كثيرة تتوازى وتتقاطع فيما بينها، ولكن الأيديولوجيا هي - في كل الأحوال - نتيجةً لحاجة الإنسان إلى فرض نظام فكري على العالم كما يقول لنا "إدوارد شيلز". ولكن العقيدة الدينية - على النقيض من ذلك - هي نتيجة لحاجة الإنسان إلى وجود معنى وهدف لهذا العالم وفيه. ومن ثم فإن **النظام المعرفي العقيدي يسعى إلى تحديد المعنى والهدف وتفسيرهما وإيضاح انعكاس هذا التفسير على سلوك الإنسان وموقفه.**

إن التشابه القائم بين العقيدة الدينية والأيديولوجيا يكمن في وجود الرؤية الشمولية للكون، ولكنّ كلاً منهما يفترق عن الآخر بدءًا من طرح طريقة الحياة والوسائل التي تحقق الغايات. لذلك فقد استوعبت الفكرة الإسلامية اقتراحات مختلفة ليبرالية واشتراكية وماركسية في فترات التحول العربي والبحث عن مشروع قومي تحديثي، وهي اقتراحات تبدو متناقضة بالقياس إلى تباين أيديولوجياتها المرجعية. والسبب الوحيد في ذلك هو أن المعرفية الإسلامية لا تمثل - في جوهرها - أيديولوجيا تتضمن برنامجًا محددًا وصارمًا للعمل، بل تمثل إطارًا عقيديًا يبلور منهجًا في الرؤية، ويؤدي هذا المنهج - في أساسه - إلى تكريس موضوعة "التعاونية". وليس من الغريب أن تستجيب هذه الموضوعة لاقتراحات متباينة من طبيعة ليبرالية واشتراكية وماركسية، لأن هذه الموضوعة تمتلك سياقًا تاريخيًا مرنًا يجعل منها نسقًا مفتوحًا. لذلك قال ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية: "إذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه". ويرى بعضهم في محاولات التحديث السابقة إجابة إسلامية عن سؤال غير إسلامي. وقد يكون ذلك صحيحًا بالفعل، ولكنه لا ينفي ما قصدت التدليل عليه من كون المعرفية الإسلامية بفضائها الواسع تملك طاقة استيعابية فريدة لسائر الأفكار الإنسانية التي تحاول تثوير الواقع وتجديده.

إن الإيديولوجيا صياغة. ولما كانت الصياغة ثانوية بالنسبة إلى معناها، كما يقول نورث وايتهيد في تعبير فلسفي محكم، فإن نظام المعرفية الإسلامية - من

وجهة نظري -يؤكد المعنى، ويربطه بغيره من المعاني لكي يرسم شبكة القيم، ولكن هذه الشبكة من القيم تكون مفتوحة على اختيار صياغاتها وفقًا للعنصر الزمني. وفي ذلك فقط يكمن تحدي المعنى لتحولات التاريخ، فالحقائق هنا لا تغير القيم كما يقول باشلار، ولكنها تحتفظ بها في رسم صياغات جديدة لحركة الفكر في الواقع.

تعمل الإيديولوجيا، كما يصوغها لوي التوسير، على مسائلة البشر بوصفهم موضوعات[1]. وذلك لأنها تنمط طريقة حياتهم وتشكل أبعادها في قوالب محددة. بيد أن النظام المعرفي في الإسلام لا يقوم بهذه الوظيفة لأنه لا ينظر إلى البشر، في أي حال من الأحوال، بوصفهم موضوعات، بل بوصفهم قائمين على تشكيل الموضوعات. وهنا ينبغي أن يكون العقل - بتعبير وايتهيد - طريقًا تمثل فيه أحداثه المختلفة مجتمعات لنماذج القيم[2].

ينبغي لحركة الابتعاث أن تكون حركة لتصحيح المعرفة، وليست حركة لقولبة الواقع، فقد أثبتت قولبة الواقع دومًا أنها تولد ردود فعلها المضادة في عكس الاتجاه. إن تحويل سلطة المعرفة إلى معرفة سلطة خطر يهدد المعرفة ذاتها لأنه يؤصل لها بوصفها أيديولوجيا. وليس من الصعب أن ندرك تحرر النظرة المعرفية الإسلامية من جميع المؤشرات الإيديولوجية التي تسم الاختيارات المعرفية في كل إيديولوجيا بميسمها اللافت، فليس ثمة مؤشر عرقي أو جنسي كما هو الحال في الإيديولوجيا القومية، ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: ١٣)، وفي الحديث الشريف: "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى". ليس ثمة مؤشر طبقي كما هو الحال في الإيديولوجيا الرأسمالية والاشتراكية والماركسية، ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ (التوبة: ٧١). ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ (الحجرات: ١٠)، و﴿وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله. وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾ (البقرة: ٢٧٢). و﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

[1] Therborn, The Ideology of Power and the Power of ideology, London,1980, p 150.

[2] ألفرد نورث وايتهيد. العقيدة تتكون، ت: وليم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥، ص ٩٧.

وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقًا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾ (البقرة: ١٨٨). وفي الحديث الشريف: "الخلق كلهم عيال الله، فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله". وفي الحديث الشريف أيضًا: "من يكن في حاجة أخيه يكن الله في حاجته"، وليس ثمة مؤشر نخبوي على صعيد الدين نفسه كما هو الحال مثلاً في الإيديولوجيا اليهودية ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله﴾ (آل عمران: ٦٤)، و﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ (الشورى: ١٣)، وفي الحديث الشريف: "الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد".

لذلك كانت المعرفية الإسلامية، بحق، معرفية كونية بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من معان وظلال. إنها معرفية عبر نوعية، وهي، برغم ذلك، معرفية شديدة الخصوصية لها مقوماتها وخصائصها المتفردة. وفي هذه المفارقة الظاهرية تكمن عبقريتها الأصيلة، إذ إنها تعكس من خلال هذه المفارقة مبدأها التوحيدي الشامخ لتندرج تحته، في الوقت نفسه، جميع التنويعات المتكاثرة التي تحتوي مظهر الكونية.

إن قانون (الوحدة/ التنوع) هو الذي يمثل تجليات المستوى الكلي للمعرفة في المستويات المعرفية الجزئية الأخرى، وينتظمها في سياق فريد (التربية - التعليم - الإدارة -العمارة - الفنون . . . إلخ). يلاحظ بشر فارس - مثلاً - أن اللون عند الفنان المسلم ينافس الشكل، وأنه يجري مجرى أداة للتأويل، وأنه يستعمل لذاته: صبغ خامد وآخر كامد، كما يلاحظ أن الملامسة والتحبيب وجهان من وجوه اللون الإسلامي الذي تعظم قدرته في أخذ البصر كأنه يستنشق الهواء الذي يكتنف الأشياء، لكي ينتقل تطور جمالها الباطن عن طريق الإحساس الصرف ﴿ومن أحسن من الله صبغةً﴾ (البقرة: ١٣٨).

كذلك يلاحظ عفيف بهنسي أن انفتاح المنزل الإسلامي على فناء داخلي ليس أمرًا من قبيل الانغلاق على الذات، بل هو تعبير عن الارتباط بالملأ الأعلى، وأن الأشكال لا تأخذ بعدًا منتهيًا، بل مستمرًا (الرقش - الأرابيسك - التوريقات -

النجميات - الثريات المعلقة) فالوحدة تكرر نفسها إشارةً إلى الواحد اللامتناهي الذي يتنزه عن التجسيد بالتجريد . والمادة هي المثل الأعلى وقد تحقق نتيجة الفعل . والمطلق - وهو الله - يربط بين المادي الكائن الفاعل والمادي الأثر المفعول، إذ إن الوجود هو الوجود المشخص، ولابد لهذا المشخص من جوهر أو ضمير وهو ما يرمز إليه بالرمز (واحد) الذي لاسابق له .

ويلاحظ جارودي الملاحظات نفسها فيرى أن دلالة الفن الإسلامي تكمن في توحيد عالم لا يمكن للامرئي فيه أن تفك مغالقه إلا بآيات المرئي دون أن تنتقص فيه، وأن الفراغ والأشكال الهندسية المتكررة في وحدات إيقاعية والخط ونمنمات الجدران والسقوف تؤكد ذلك إذ تفتح الإنسان والكون على حضور الله تعالى، واحديته، وديمومته، وكمال علوه .

يحتل المسجد في الإسلام كذلك موقعًا متميزًا بوصفه جامعًا لأدوار مختلفة منها التعليم . فتلقي العلم يتم في موضع الصلاة، وبالتحديد موضع السجود، إذ إنّ المسجد اسم مكان من الفعل "سجد"، بما يعني ارتباط العلم بالعبودية ﴿إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ﴾ (فاطر : ٢٨)، وبما يعني - ارتباط استخدام العلم بالقيم الإلهية التي تحدد مدى هذا الاستخدام وتوجهه ﴿لتنبؤنّ بما عملتم﴾ (التغابن : ٧)، و﴿والله بصيرٌ بما يعملون﴾ (البقرة : ٩٦) . ولابد أن ينعكس هذان المبدأان الرئيسيان في مناهج تدريس العلوم كلها حيث تنطوي موضوعات علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الفيزياء وعلم الفلك وعلم الطب وغيرها على ما يؤكد قوله تعالى : ﴿إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ (الروم : ٢٢) (بكسر اللام في العالمين)، وقوله تعالى ﴿وما يعقلها إلاّ الْعالمون﴾ (العنكبوت : ٤٣)، وقوله تعالى ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾ (البقرة : ٢١٩) . وانعكاس هذين المبدأين (ارتباط العلم بالعبودية، وارتباط استخدام العلم بالقيم الإلهية)، لن يكون انعكاسًا قسريًا ولا مباشرًا، ولكنه سيكون انعكاسًا ضمنيًا وموحيًا مما يضمن تغلغل الأثر في ضمير الفرد ونزوعه، وهو ما يبدر في ملفوظ العلم نفسه حين يعبر عن مغزاه العلماء أنفسهم فيما يشبه قوانين الحكمة :

* إن الله لا يلعب بالنرد. "أينشتين"
* الله معلم مدرسة يحب إدهاش تلميذه، وهو يدخر احتياطًا من العجائب لإفحام سميذه المعتد. "باشلار"
* إن كل ما نعرفه فيزيائيًا يجد أصله في محيط طاقة لا متناه يرتدي رداء العدم. "جون فيلر"
* ليست الفوضى أو المصادفة إلا حالة سابقة، دائمًا، لظهور نظام أرفع. "إيجور بوجدانوف"
* الصورة التي لدينا فيما يخص العلة الأولى للكون في سباق التمدد لا تكتمل من غير الله. "إدوارد ميلين"
* النظام الخلقي مظهر من مظاهر النظام الجمالي والنظام الجمالي مشتق من ديمومة الله. "نورث وايتهيد"
* القيم الأخلاقية جزء مشروع جداً من علم الدماغ وفقًا لتصوراتنا عن الوعي، إذ إنها لم تعد قابلة أن تحصر في فسيولوجيا الدماغ، فالقيمة الذاتية نفسها تمارس تأثيراً سببيًا قويًا في وظيفة الدماغ وسلوكه. "روجر سبري"
* إن ممارسة الحياة وفقًا لمذهب اللذة الراديكالي لا يمكن أن يؤدي إلى السعادة، وطالما ظل كل شخص راغبًا في أن يمتلك المزيد فلابد من ظهور تشكيلات طبقية، ولابد من نشوب حروب طبقية. وعلى الصعيد العالمي لابد من الحرب بين الدول، فالجشع والسكينة لا يتعايشان. "إريك فروم"

وما يمكن له أن ينعكس في العلم بوصفه نتائج فلسفية يتضمنها علم المعرفة أو تحتويها قوانين الحكمة، يصح بالقدر نفسه أن ينعكس بصورة أبسط في نظام التربية، على المستويين النظري والعلمي، داخل العائلة وخارجها، في علاقة الأب والأم بأبنائهما، وفي علاقة المعلم بتلاميذه، بل في ممارسة الأب والأم والمعلم جميعًا لطريقة الحياة نفسها، وفي فن إدارة المدير لمؤسسته كما في فن إدارة الحاكم لدولته، وفي التخطيط بعيد المدى، وفي مستوى الأداء المنظم.

إن إدارة المعرفة، ومن ثَمَّ إدارة القيم، هي انعكاس آخر لقوانين الحكمة في صورة التحكم والتوجيه المؤسسيين، فليس ثمة مؤسسة قادرة على الاستمرار

والتطور والنمو والازدهار دون إدارة تستند، في عمقها، إلى مهاد قيمي. ويتعين على الإدارة، كما يشير بيتر . ف . دروكر باقتدار، أن تجعل من القيم، والتطلعات، وتقاليد الأفراد والجماعة والمجتمع، أشياء منتجة لتحقيق هدف منتج مشترك. وبمعنى آخر، إذا لم تستطع الإدارة أن تنجح في أن تحقق التراث الثقافي لدولة وشعب بذاته، فإنه لا يمكن أن تتحقق التنمية الاجتماعية والاقتصادية[1].

وإذا كانت ثمة قيم في المعرفية الإسلامية تمثل مهادًا للإدارة المؤسسية (كالعلم، والعزم، والعدل، والتبصر، وعدم الاستهواء، والقدرة على توفير التكافؤ الحر، والموازنة، والمرونة، والالتزام، والقدوة أو ضرب المثل . . . إلخ) فإن الشورى تمثل منهجًا إجرائيًا مهمًا يوفر جماعية القرار من ناحية، ويضمن جماعية المسؤولية من ناحية ثانية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى : ٣٨).

وتحقيق التلاؤم بين الواقع والقيم هو مناط النجاح في إدارة أي مؤسسة: العائلة، المصنع، البنك، الهيئة، الوزارة، الدولة. وهو ليس بالأمر اليسير في ظروف عالمنا المعاصر، ولكنه ليس بالأمر المستحيل كذلك، فتجديد الرؤية، وابتكار الحلول، والقياس على المثل، والاجتهاد بالرأي، أمور يضمنها جميعًا النظام المعرفي في الإسلام، ويؤكد الحاجة إليها فيما يخص الوقائع التقديرية والمستحدثة. والقاعدة في ذلك هو قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة﴾ (المائدة: ٣٥)، وقوله صلى الله عليه وسلم في صحيح حديثه: "لا ضرر ولا ضرار" وقوله كذلك "من اجتهد فأخطأ فله أجر، ومن اجتهد فأصاب فله أجران". المهم أن النظر بعين الاعتبار إلى الرابطة الدائمة التي تصل الواقع بالقيم هو الأساس الثابت الذي لا يتزعزع في ترويض الأحداث والوقائع وسياستها. وفيما **يروى عن ابن عباس أنه قال: "إذا أردتم العلم فثوّروا القرآن". والتثوير، كما أفهمه، اجتهاد فيه تأويل، واستبصار فيه تحليل، وتدبر فيه تدليل، وهو ليس انحرافًا ولا مناقضة، ولا زيغًا ولا معارضة، بل استلهامًا واستهداء وإعمالاً للفكر والتأمل. إنه استنهاض واستنباط ومساءلة وترجيح.**

---

[1] بيتر .ف .دروكر، التكنولوجيا والإدارة والمجتمع. ت :د. صليب بطرس. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ٥٩.

إن بنية التضافر التي يتفاعل فيها البيان والبرهان والعرفان تفاعلاً حيًا وخلاقًا جديرة بفعل التثوير وحقيقة به. والنص يفعل في الزمنية التاريخية عن طريق هذا التضافر المدهش، في حين تتمثل الزمنية التاريخية فعل النص فيها عبر تولدها المستمر نماذج واقعية جديدة تستجيب لقيم النص فيما تستجيب هذه القيم لها.

تمثل المعرفية الإسلامية - تأسيسًا على ذلك - مجالاً حيويًا رحبًا لحركة الواقع والتاريخ بقدر ما تمثل مجالاً حيويًا رحبًا لحركة الفكر. ويتقدم الواقع والتاريخ عن طريق الفكر فيما يمارس الفكر وظيفته المتجددة في صياغة الاستجابات الحساسة التي تتناغم مع القيم الأصلية وتتلاءم مع الوقائع غير المسبوقة في آن. وإذا كانت الإيديولوجيا تقدم - بحسب تعبير التوسير - إجابات زائفة عن أسئلة حقيقية، فإن حركة الفكر في المعرفية الإسلامية تقدم إجابات حقيقية عن أسئلة حقيقية. وفي ذلك ما يثبت مرة أخرى أن نظام المعرفة في الإسلام لا يشكل، في صميمه إيديولوجيا بأي صورة من الصور. بيد أننا لابد أن نعترف، كذلك، بأن ثمة أسئلة زائفة تطرح نفسها بهدف المماحكة، وهي ليست ناتجة إلا عن وقائع عارضة وسطحية، وتفرعات هامشية مصطنعة تتصل في مجملها بالأعراف المجتمعية أو ببعض الوسائل النفعية والاستعمالية على المستوى الفردي. والمعرفة الحقة لم تعتد أن تقدم - أبدًا - إجابات عن أسئلة زائفة لأنها تكون قد استسلمت، بذلك، لآليات التظاهر والمراء.

المعرفية الإسلامية نفي للاغتراب

إنّ المعرفية الإسلامية نفي قاطع لأسباب الاغتراب، ومن ثم نتائجه. وهي توفر من الطروحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما ترفض بمقتضاه اغتراب الإنسان عن الله، واغترابه عن العالم، واغترابه عن نفسه، فالمؤمنون كالبنيان المرصوص، وهم - بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم - كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. وما دام ذلك كذلك فإن الاغتراب يعد أمرًا غريبًا عن المجتمع الإسلامي. وإذا وجد كظاهرة في هذا المجتمع، كان ذلك مؤشرًا إلى خلل واضح وخطير في الممارسة العملية للقيم،

ووجب أن يُعاد النظر في الحلقة المكسورة التي انحل بانكسارها النسيج المشدود بين القيمة والفعل، ولذلك ازدهرت ظاهرة الاغتراب في العصور الإسلامية التي وصل فيها الطغيان السياسي والجور الاجتماعي إلى ذروته القصوى، فأعلن الزعماء الروحيون من الصوفية نبذهم الكامل للمجتمع الذي تفشت به أمراض الأنانية والطمع والاستبداد والعنف والتملك. وعندما حاول أحد هؤلاء الزعماء، وهو الحسن بن منصور الحلاج، الثورة على الأوضاع السائدة لإصلاح ما أفسده المفسدون لقي مصيرًا مأساويًا داميًا، فصُلب وقطعت أعضاؤه وأحرق وألقي برماده في نهر دجلة.

وفي الحقيقة فإن سلسلة العنف الدموي لم تنقطع منذ لقي الإمام الحسين رضي الله عنه مصرعه، وتبعه ابن الزبير بعد ذلك، ثم الإمام زيد بن علي، وآخرون كثيرون. وتحولت خلافة الله على الأرض إلى ملك عضود، وتمثل العارفون الكبار نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم "سيعود الإسلام غريبًا كما بدأ غريبًا، فطوبى للغرباء"، فقرروا الابتعاد عن معترك السياسة، ورحى الصراع الاجتماعي، وتفرغوا لعمران الباطن وإخلاص التوحيد.

لم يكن التصوف تراجعًا عن الفاعلية الاجتماعية للفرد بقدر ما كان إعادة تأسيس لدور التربية الروحية في صياغة الإنسان المسلم بوصفه إنسانًا ربانيًا يجاوز شرط الواقع إلى شرط اليوتوبيا. لذلك فقد مثَّل التصوف ثورة روحية فريدة ومستمرة، مبدؤها الأساس ما جاء في الأثر: "من عرف نفسه فقد عرف ربه". وبانحيازه للجوهر في مقابل المظهر صار التصوف علمًا سلوكيًا للنفس المسلمة.

وككل ظاهرة نبيلة ونقية في ثوريتها تعرض التصوف أحيانًا كثيرة للدسّ والتدليس والكيد، وادّعاه من ليس أهلاً له عن حسن نية أو عن سوء طوية، ولكنه ظل - في صميمه - عصيًا على النيل منه لأنه عكس الضمير الحي اليقظان للجماعة المسلمة التي تقلّبت عليها النوائب والمحن من داخلها وخارجها على حد سواء.

وقد سُئل الإمام الجنيد - رحمه الله - عن التصوف فقال: تصفّية القلب، ومجانبة الدعاوى، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة،

والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة. وقال ابن عطاء: التصوف الاسترسال مع الحق. وقد ذكروا من علومه علم الحكمة، وعلم الأحوال، وعلم الإشارة. وأثبت الغزالي في كتاب الإحياء عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله. وإذا كان طلب الحق غربة كما جاء في المأثور، فإن هدف هذه الغربة نفي اغتراب الذات عن الله تعالى وعن ذاتها معاً.

المسئولية ومنهجية الممارسة

وما دام الاغتراب قد انبثق في المجتمع الإسلامي إثر انحراف حاد عن منظومة القيم العليا في نظام المعرفة مما عمق الفجوة بين المبدأ والتطبيق بصورة واسعة، فلابد من استخلاص الضمانات الكافية لاستمرار التواصل القوي بين المبادئ وتطبيقها في الإبستمو - أنطولوجيا الإسلامية، ولابد من تحديد وتعديد أشكال رقابة الأمة على السلطات بطريقة أو بأخرى. وقد سمحت لنا النظرية المعرفية في الإسلام بتدبير نماذج التطبيق واختيارها والتغيير منها أو التعديل فيها بقدر كبير من المرونة والحرية؛ لأن الله تعالى بوصفه الواحد المطلق قد جعل من التاريخ تعاقباً دائباً من الكثرة النسبية المتحولة بهدف اختبار الإنسان وتقويم سعيه في الحياة الدنيا، تمهيداً لحسابه وجزائه، تحقيقاً لصفة العدل الإلهي. قال تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ (الرحمن: ٢٩)، وقال في حديثه القدسي جل وعلا: "أنا الدهر، أجدد الأيام والليالي، وآتي بملوك بعد ملوك". وقد وردت فكرة الامتحان التاريخي كثيراً في النص القرآني الكريم فقال تعالى: ﴿إن في ذلك لآيات وإن كنا لمبتلين﴾ (المؤمنون: ٣٠)، وقال: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقال: ﴿وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم﴾ (آل عمران: ١٥٤)، وقال: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾ (المائدة: ٤٨)، وقال: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاجٍ نبتليه﴾ (الإنسان: ٢).

لابد، إذن، أن ننظر إلى الزمنية التاريخية بوصفها امتحانًا صعبًا، ومواجهتها هي قدر الإنسان. وتجد هذه المواجهة مرجعيتها في قيمة "المسؤولية" بشقيها الفردي والجمعي على حد سواء. قال تعالى: ﴿وقفوهم إنهم مسئولون﴾ (الصافات: ٢٤)، وقال: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾ (الأعراف: ٦)، وقال: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين﴾ (الحجر: ٩٢)، وقال: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً﴾ (الإسراء: ٣٤)، وقال: ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ (الإسراء: ٣٦). وفي الحديث الشريف: "كلكم راعٍ، وكلكم مسؤولٌ عن رعيته". وإذا صح أن النظرية السياسية في الإسلام تركز على المجتمع أكثر من تركيزها على الدولة (ولذلك لم تعقب الانهيارات السياسية - كما يقول بعضهم - انهيارات حضارية في التاريخ الإسلامي)، فإن ذلك لا يعني أن الانفصال بين النسيجين (نسيج المجتمع ونسيج الدولة) يُعدُّ أمرًا طبيعيًا ما دامت الدولة ليست أكثر من جاب للضرائب ومنفِّذ للقانون ومدافع عن الحدود الجغرافية؛ فلابد من وجود مردود متبادل بين الصعود الحضاري والانتصار السياسي، حتى لو لم يوجد هذا المردود على الصعيد العكسي (أي بين الانحدار الحضاري والانحدار السياسي)، ففي ازدهار التناغم بين الحضاري والسياسي تكمن مسؤولية صناعة التاريخ وتقدمه ومجاوزته لذاته في اتجاه القيمة الأعلى.

إن مؤسسات البحث العلمي، والتخطيط العمراني، وإنتاج التكنولوجيا المتقدمة في جميع المجالات، مؤسسات تتحرك بين حاجة المجتمع وإدارة الدولة، بل أيضًا بين طموح المجتمع وإدارة الدولة. ومن هنا كان التداخل بين الحضاري والسياسي، بين الاجتماعي والسلطة التي تدير آلة المجتمع، عنصرًا بديهيًا يعمل على توحيد دائرة القيم المشتركة بين المسلمين ودولتهم بما يتيح اندماجًا كافيًا لمواجهة التحديات الصعبة، وتحقيق أكبر كسب ممكن في الصراع مع العدو الخارجي، كما أنه يعطي نموذجًا ممارساتيًا مهمًا في كيفية تحقيق الانسجام الداخلي للوجود المؤثر والفاعل للأمة بوصفها كلاً متكاملاً تتفاعل أجزاؤه وتتجاوب في نبضها ووظائفها كما تتجاوب أعضاء الجسد الواحد.

إن تفعيل منهجية ممارساتية للأمة، تؤكد في جوانبها السياسية والإدارية والعملية القيم التأسيسية في العقيدة، أمر شديد الأهمية من ناحية كونه إشارة مستمرة إلى قدرة القيمة عليالتجسد الواقعي، وإمكان عبورها حدود المجرد إلى عالم المحسوس والملموس، فالعقيدة هي جوهر التفاعل الإنساني مع المطلق. وغاية الله هي تحقيق القيمة في العالم الزمني، بتعبير وايتهيد. فلا غرو أن يكون الإنسان هو المسؤول عن تحقيق هذه القيمة في التاريخ بوصفه خليفة الله الذي يحوي نفخة من روحه، فالإنسان في المعرفية الإسلامية هو الكائن الذي سخر الله له ما في السماوات وما في الأرض جميعًا ليبدع الحياة وفقًا لإرادة الله فيها، وينظم الوجود تأسيسًا على محتوى القيم الإلهية السامية، فبدون ذلك تفقد الزمنية التاريخية غرضها، ويتنازل العالم عن معناه، ويصبح البشر عبيداً للبشر، ويصير الواقع استلابًا رخيصًا ولهوًا عابثًا.

تعقيبات ومناقشات

تعقيب الدكتور أحمد علي الإمام على بحث الدكتور وليد منير

يتناول الباحث بالدراسة أبعاد النظام المعرفي الإسلامي بمستوياته الفلسفية ويتطرق للمعارف النظرية والتطبيقية من هذا المنظور الفلسفي، ويحلل من خلاله معطيات المعرفة الإسلامية ويحدد أركانها ويبرز تداخلاتها.

أما المشكلات والأسئلة التي تثيرها فهي التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاثة أطراف هي: الله والكون والإنسان، وأنّ الأبعاد الأربعة التي يتكون منها النظام المعرفي في الإسلام هي: الوحي، والكون، والعقل الإنساني، والتاريخ. وأما المستويات الأربعة التي تناظرها وتعبر عن دور الممارسة في نظرية المعرفة فهي: الوعي، والمادة، والتفسير، والتأويل معاً والحدث في الزمان والمكان. وأن المعرفة سبيل للتعاون، والتعاون سبيل للفعل، والفعل سبيل للتقويم.

وتحقيقاً للتوحيد يكون مصدر جميع التسلسلات على هذا النحو: الله، وفعل الله، والكون الوسيط، ومعرفة فعل الله، وتعارف الذات المدركة، وفعل الذات المدركة، وتقويم هذا الفعل بقدرة الله.

وعليه تعني نظرية المعرفة وفق التعريف الاصطلاحي الفلسفي: البحث في المشكلات المعرفية الناشئة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف.

ومن أهم ما وصل إليه البحث أن التوحيد هو الذي يدفع بالنظام المعرفي في الإسلام إلى بناء النموذج الكلي وبلورة الرؤية الشاملة.

ويخلص إلى أن المعرفية الإسلامية أشمل وأعمق وأدق من مصطلح (الأيدلوجية) في الثقافة الغربية شرقية وغربية، وأن المعرفية الإسلامية في جوهرها الموضوعي، هي الحركة القائمة على التفاعل الحي بين البيان والبرهان والعرفان، بل هي التطور المتجدد لهذه الحركة في اندفاعها عبر التاريخ. ولذلك فإن المعرفية

الإسلامية تنطوي على طاقة الإكمال الحيوية التي تعكس في صورتها المتوازنة خصائص النموذج الكلي.

وهذا ومما انتهى إليه البحث أن النص القرآني يقرر حقيقتين مهمتين هما الاختلاف والتواصل، وأن هاتين الحقيقتين تؤكدان موقع الآخر، فعلى حين ينهض العقل الغربي على نفي الآخر ينهض العقل الإسلامي على الاعتراف به، يقول تعالى ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم**﴾ (سورة المائدة: الآية ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾ (سورة الحجرات: الآية١٣).

ولأن إدراك حقيقة الاختلاف وحقيقة التواصل يدخل في صميم الممارسة المعرفية الإسلامية فإن قوة القيمة، بما لها من دافعية إنسانية جامعة، تحل محل القوة، بما لها من دافعية قومية أو عرقية أو أيدلوجية. وعلى أساس من هذه المقابلة نفهم كيف يتمثل الإسلام بوصفه عقيدة كونية أو كوكبية. وهنا تنعكس، مرة أخرى، روح النموذج الكلي وتتجسد الرؤية الشمولية في زمان العالم ومكانه.

ومما وصل إليه البحث أن النظام المعرفي في أساسه نظام عام تتفرع عنه أنظمة أخرى: نظام الممارسة السياسية، ونظم الممارسة الاقتصادية، ونظام الممارسة الاجتماعية؛ حيث تتمثل القيمة المهيمنة (التوحيد) بما تنطوي عليه من قيم فرعية منبثقة، ناظماً بنيوياً أسس كل ممارسة على أساس من كون الله تعالى هو مصدر القانون. وأن الوسطية هي القيمة العملية التي أدركت فاعليتها المعرفية الإسلامية منذ خمسة عشر قرناً من الزمان فأعلت من شأنها وأصّلت سلوك الإنسان المسلم بدءاً منها. وإن العدل هو القيمة الوسطية الكبرى التي تصنع التوازن الذهبي بين قيمتي الحرية والمساواة، وذلك في مواجهة الفلسفات المادية، فالرأسمالية تغالي في الحرية أو (الليبرالية) بينما تغلو الماركسية في المساواة.

أما الإسهام الرئيس الذي قدمته "الورقة" في موضوعها: فإنها محاولة جادة لرسم أبعاد النظام المعرفي في الإسلام وتحديد مستوياته، وهي دراسة نظرية فلسفية مقارنة، لبيان النظام المعرفي في الإسلام، وأنه يقوم على مفهوم التوحيد المؤسس

بنيانه على أدلة الوحي والعقل، ويتعاضد في ذلك البيان والبرهان والعرفان في تكامل واتساق، من غير انفصام أو تناقض.

وأن المرتكز المحوري في تفاعل أركان المعرفة الإسلامية يحتاج لمزيد من التناول والتمحيص، حيث يشير مدلول المحور المعرفي على حسب معطيات كل حضارة ومفاهيم زمانها ومألوف مكانها، ويختص بها دون غيرها، ويتباين مغزى المرتكز المحوري المعرفي في توجيه الحضارات كما يلي:

أ- المحور المعرفي الإسلامي = البيان والبرهان والعرفان.

ب- المحور المعرفي الغربي = البرهان.

ج- المحور المعرفي الآسيوي = العرفان.

د- المحور المعرفي اليهودي = العرفان بمفهوم اصطفائي واعتقاد أنهم شعب الله المختار.

ثم خلص الباحث من بعد إلى أن الإسلام يملك نظاماً معرفياً خاصاً به، وهو الذي يخصص خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة، بما يميز بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى، وأن أهم تفصيلات هذا النظام المعرفي: النص القرآني، يؤازره الحديث القدسي والحديث النبوي، ويتصل بذلك:

أ- البيان ودليله ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾ (النحل: الآية٤٤)، وقوله تعالى: ﴿ **كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون** ﴾.

ب- والبرهان ودليله ﴿ **أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا** ﴾ (سورة سبأ: الآية٤٦).

ج- والعرفان ودليله ﴿ **أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها** ﴾ (سورة الأنعام: الآية٢٢)، وأن البيان يقوم على استقبال للنص، والبرهان يقوم على الاستدلال مع النص، والعرفان يقوم على استشراف ما وراء النص.

لم يعتمد الباحث في تأسيس النظام المعرفي في الإسلام على النهج القرآني تأصيلاً وتأسيساً ابتداءً بأول ما نزل منه: ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق** ﴾. كما لم يستوف الباحث شرح مصطلحاته التي قامت عليها دراسته معجمياً واصطلاحياً، وأكثر ما يحتاجه التناول الفلسفي للقضايا المعرفية أن يصطلح على تعريفات محكمة

تشكل أساساً للأخذ والرد، فيستحسن أن يكون أول عرض الموضوع ذكر المصطلح وما يعنيه الباحث.

ومن المعلوم أن اللغة نقل، ولكن الباحث قد اتخذ لنفسه مفردات ومصطلحات خاصة مثل (الزملكان) فكان عليه أن يشرحها، ثم إنه استخدم مصطلحات الفيزياء والرياضيات وأسس عليها، ولكنه أكثر من نقوله عن علماء الطبيعة وخاصة من أوروبا وأمريكا.

ويستدرك على الباحث فهمه لحديث خلق آدم على صورته، فالمقصود صورة آدم التي خلقه الله عليها لا غير ذلك إذ ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، (سورة الشورى: الآية ١١)، كما أنه يستدرك على الباحث أيضاً ما يقال من حديثه عن الاستخلاف فليس المراد أن بني آدم خلفاء الله تعالى في الأرض، بل يخلف بنو آدم بعضهم بعضاً.

هذا ومما ينبغي لفت النظر إليه أن المصير الذي لقيه الحلاج لم يكن لمجرد رأيه السياسي كما ذهب الباحث، بل كانت له مواقف فكرية ودعوية باطنية معروفة عنه أبعد فيها النجعة، وخالف فيها إجماع علماء عصره كالإمام الجنيد.

تُعد "الورقة" دراسة قيمة في مجالها الذي ارتادته عن أبعاد النظام المعرفي في الإسلام ومستوياته وتصلح خطاباً لقطاع كبير من المثقفين خاصة من كانت دراساتهم متصلة بالعلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية، والباحث قد بلغ المدى المطلوب في هذه الناحية وقدم الخطاب الفكري المناسب، وقد امتازت الورقة بسلامة اللغة عموماً إلا ما كان من أسلوب أحياناً، ثم بجمال ما اقتبسه للتدليل على مراده من آيات القرآن الكريم. مع حسن ما اقتبسه من علماء الطبيعة والفيزياء والأحياء والفلك من مقولات تعزز ما ذهب إليه، وإن أطال في هذه النقول.

ويُشكر للباحث تواضعه في تقرير مسائله وتحديد اختياراته مثل قوله: (وهذا في رأيي)، (وهذا كما في تصوري)، (وهذا ما أفهمه).

وفق الله تعالى الباحث لمزيد من التوفيق، والإجادة والإتقان، وشكر الله تعالى للمعهد العالمي للفكر الإسلامي تنظيم هذه الحلقة الدراسية التي قادت إلى جملة "الأوراق" القيمة التي دار حولها النقاش والتقويم، والله ولي التوفيق.

تعقيب الدكتور راجح الكردي على بحث الدكتور وليد منير

يُقدر للباحث تناول هذا الموضوع والتعبير عنه بالنظام المعرفي؛ لأن التعبير بكلمة النظام يقصد به علاقة منتظمة بين عناصر المعرفة وأركانها ومنطلقاتها وأهدافها وأبعادها ومستوياتها، وخصوصاً في الإسلام؛ إذ الانتظام في علاقات هذه المنظورات شيء منطقي منطقية الإسلام، ديناً ربانياً هادفاً شاملاً، ولا شك في أن تحاور هذه المنظورات في سياق واحديّة الإسلام لا بد وأن يرجع إلى النص بمدلولاته، اقتضاء أو دلالة أو إشارة أو مفهوماً أو عدم تجاوز لروحه وغاياته ومصلحة العباد المرادة منه والمغياة فيه.

ويُقدّر للباحث تنظيره لأبعاد هذا الموضوع ومستوياته من وجهة نظره المبرّرة، وإن كان من الممكن أن ينظر بخلاف هذه المصطلحات والتعبيرات ومن زوايا نظر أخرى. ولكن لا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون، طالما بيّن الباحث مراده من تلك المصطلحات.

ويسجل للباحث رغم تأكيده مرجعية النظام المعرفي الإسلامي إلى النص ارتباطه دوماً بالعقل، وهذا يوقف الجدل التقليدي في الفكر الديني بين النص والعقل، أو كما برزت في تراثنا الإسلامي في أدبيات ابن تيمية -رحمه الله- (العقل والنقل) أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. وكذلك انعدام التضاد بين العلمي والميتافيزيقي، وإن كنا نفضل استعمال المصطلحات الأصلية في نظرية المعرفة الإسلامية بتعبير الغيبي؛ لأن ثمة فرقاً كبيراً بين الميتافيزيقية بمفهومها الفلسفي والغيبية بفمهومها الديني.

وهذه إحدى نقاط الحوار مع الأخ الكريم الباحث في تفضيلنا الفصل في حديثنا عن النظام المعرفي في الإسلام -العبارة الذاتية والاصطلاح القرآني- على العبارة الفلسفية ذات المدلولات النابعة من المدرسة الفلسفية التي تنتمي إليها. وربما ساقه إلى ذلك محاولة المقاربة الفلسفية، وإن كانت هذه المقاربة التي التزمها أثقلت كاهل البحث في قولبته بنصوص فلسفية تابعة لمدارس فلسفية متباينة، وحالت بسبب غموضها -إلا للخاصّة من الباحثين والمتفلسفين- دون استيعاب البحث على مستوى المثقف العادي.

وكان غرض الباحث إثبات أن الإسلام يمتلك نظاماً معرفياً خاصاً به، مما انعكست خصوصيته على خصوصية الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية وتميزها عن الثقافات والحضارات الأخرى.

وكان من أبرز ما يميّز هذا النظام باعتباره نابعاً من التوحيد ومرجعيته الوحي، وأنه منظم لمجرى الفعل الإنساني في الكون ومحدداً لغايته، أن يجعل الفعل في الكون مشروطاً بمعرفة السياق القيمي لهذا الفعل؛ أي أن هذا النظام قيمي بالمفهوم الدقيق لمنظومة القيم بالمفهوم الإسلامي، وذلك في كل المجالات الفكرية والتطبيقية لهذا النظام، كما وضحها الباحث مستفيداً أيّما فائدة من كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك" لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع ومقدمته الضافية للدكتور حامد ربيع في تأكيد قيمة العدالة محوراً مركزياً في الرؤية السياسية الإسلامية، التي هي التجسيد الأخلاقي لقيمة التوحيد، فالتوحيد حق وبالحق يتم العدل، والمجتمع هو الممارسة الحية لهذا لتجسيد الأخلاقي (العدالة) للقيمة الأعلى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم . . .﴾، وقد أحسن الباحث في الاستدلال لهذه الحقيقة وهي أن النظام المعرفي الإسلامي لا ينفصل بحال عن نظام الاعتقاد أو نظام القيم. ومن هنا كانت عدالته ووسطيته بكل انعكاساتها على كل مجالات الحياة.

وقد جلّى الباحث حقيقة الاجتهاد في النظام المعرفي في الإسلام لأنه الحل لمشكلة تعسّر التوثيق بين الواقع الحادث وتحولاته، والأمر الإلهي الثابت. والعبودية للحق قائمة في جميع الأحوال، ومن ثم كان لا بد من إعادة ربط طرف بآخر بعملية الاجتهاد الذي يعمل على تأسيس زوايا نظر ترى الحقائق الحادثة في ضوء أكثر اتساعاً وامتداداً، وإلا أدى التخلّي عن هذا الغرض -وهو الاجتهاد- إلى الاحتكام إلى غير شريعة الله.

كما أن ربانية هذا النظام كما لم تمنع من فعاليّة الفكر في المواءمة بين النص والواقع في الاجتهاد، لم يمتنع من إقامة العلاقة بينه وبين النظم المعرفية الأخرى، إذ أنه وفقاً لطبيعته ومنهجيته في حركة الفكر وضبطها لم يقيدها، وسمح لحركة الفكر أن تتعامل مع الروافد الثقافية والمعارف النوعية عند نقطة تصهر ما فيها من حقائق وحكمة، لتدخلها في مجرى مياهه، دون أن تُخلّ بحركته وطبيعته (الحكمة ضالة

المؤمن) وهي التي ولدت الملحظين اللذين أكد عليهما هذا البحث، وهما: تماسك النسق وتجانسه، والإجابة عن أسئلة العالم، فيما يشير إلى خاصيتي التوازن والتركيب البنيوي.

وبعد هذه الإشارات القيّمة للبحث فيمكن أن نقدم زاوية نظر أخرى رديفة في سبيل تكامل هذا الموضوع، وما لنا عليه في بعض قضاياه من وجهات نظر متسائلة وربما مخالفة.

أولاً: كنا نود أن نرى بنياناً معرفياً لما سمي بالنظام المعرفي في الإسلام، من حيث منطلقاته وأسسه، وأركانه أو عناصره، ثم أبعاده ومستوياته، وموقفه من مجموعات قضايا النظم المعرفية أو نظريات المعرفة.

ثانياً: لا بد من تحديد المصطلح بمقصودنا من «النظام المعرفي»، ولا بد من تحديد واضح إذا قلنا «في الإسلام»، هل نعني أن مرجعيتنا في تركيب النظام المعرفي أو استخلاصه من الإسلام أي من الكتاب الكريم والسنة النبوية ومن تطبيقات الإسلام - الوحي - في الحياة الإسلامية عبر علوم الشريعة من أصول فقه، وفقه، وعلوم قرآن، وتفسير، وعلوم حديث، وحديث، وعلم كلام، وسائر العلوم الإسلامية، وآثار هذا التوجيه الإسلامي في العلوم الكونية وغيرها مما يسمى بالثقافة الإسلامية؟ أو هو مستخلص من الفكر الإسلامي أي فكر المفكرين المسلمين، أو من فكر فلاسفة المسلمين ولا أقول الفلسفة الإسلامية من الكندي وابن سينا والفارابي (زعماء مدرسة الإشراق الفلسفي) وابن رشد زعيم المشائية في الفلسفة الإسلامية؟!

ولذلك أعتقد أن الخلل وقع في اعتبار الإشراقية السينوية وما يقابلها عند الصوفية من العرفانية ومايقابلها عند الشيعة من الولاية للأئمة المعصومين في اعتبار هذه داخلة في النظام المعرفي في الإسلام أو مُشكّلة فهم الباحث عن الإسلام.

ثالثاً: وهذا يقودنا إلى أن نبحث في طرق المعرفة في النظام المعرفي في الإسلام بعد التأكيد على منطلقاته وهي الربانية واليقينية والعالمية أو الكونية... وغيرها.

لقد بيّن القرآن أن ثمة طريقين للمعرفة بعد أن أعطانا مبدأ مصدر المعرفة أصلاً ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ وهذا الطريق أحدهما خارجي وهو الوحي (الكتاب والسنة وكلاهما وحي)، وإن كانت عبارات الباحث في تعبيره (هذا النظام المعرفي في النص الذي يعضده ويؤازره خطابان آخران هما الحديث القدسي والحديث النبوي) ليست دقيقة في بيان وحييّة المعرفة، إذ أن القرآن والسنة كلاهما وحي، وليست ثمة مستويات في السنة حتى يعد الحديث القدسي شيئاً أو خطاباً مختلفاً عن خطاب الحديث النبوي، إذ لا قيمة معرفياً في هذا التفريق لا من حيث الوحيية ولا من حيث ثبوتها ولا من حيث دلالتها المعرفية، ومؤازرة السنه للقرآن أحد أوجه العلاقة بينهما ولكنها ليست محصورة فيها، ولذلك فليس ثمة ثلاث مرجعيات كما يرى الباحث، وإنما هو وحي واحد وإن كان أحد مستويي هذا الوحي وحياً معجزاً هو القرآن، والآخر ليس معجزاً وهو الحديث، كما يقول تعالى: ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾ وكما يقول عليه الصلاة والسلام: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه».

وأما الطريق الثاني لهذه المعرفة فهو إنساني قائم في الكينونة الإنسانية باستعداداتها الفطرية للمعرفة التي عبر عنها القرآن بقوله تعالى: ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ وقوله ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾.

ولذلك فإن المرجعيات للمعرفة من حيث طريقها مرجعان لا ثالث لهما، هما: **البيان**، وهذا هو طريق فهم النص أو الوحي كتاباً وسنة بالعلوم الضرورية للفهم ومنطق الدلالات. **والبرهان**، وهذا طريق نظر **العقل والحس معاً**. وليس هناك طريق ثالث قسيم أو مجاور أو بديل وهو ما رآه الباحث طريق العرفان، وإن كان هذا الطريق قد تبنته الفلسفة الإشراقية المتأثرة بالأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة، وتبنته الصوفية بلغة تربية السر بحثاً عن المعرفة بالذوق وتجريد السر وصولاً إلى الفناء وإلى وحدة الوجود أو الاقتباس من اللّوح المحفوظ أو بالإلهام، أو تبنته الفلسفة الشيعية بمعرفة الإمام المعصوم امتداداً لنص إلهي عبر الأئمة.

فطريق العرفان مع اختلاف تسمياته ومدارسه ليس طريقاً عاماً ولا مرجعية مسلَّماً بها للمعرفة، وحتى إن الصوفية أنفسهم ليسمون هذا الطريق بأنه طريق أرستقراطي أي أن التصوف ليس لعامة الناس ولكن لخاصتهم.

وأنا بهذا لا أريد أن أحرم الكينونة الإنسانية العابدة التي تتقي الله تعالى وتخشاه من صفاء ينعكس على حياتها وعلى فهمها ومعرفتها، ولكن هذا الصفاء له أثر في عالم فهم النص والبيان وفي تألق طريق العقل في الفهم والاستنباط، ولا ينشيء طريقاً ثالثاً خارجاً على إطار فهم النص بالبيان والمعرفة بالبرهان.

يروى أن الإمام علياً سُئِلَ: أثمة وحي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: لا، إلا فهم أوتيه رجل في كتاب الله تعالى. ونحن نعلم أن الفهم هذا يتولد من علم الدلالة والبيان والاستنباط والبرهان، وكلاهما طريق ظاهر معروف ومفهوم، وله مرجعيته التي تصمد في وجه المخالف. ولذا فإني لا أوافق أخي الباحث في اعتبار العرفان مرجعاً ثالثاً من مرجعيات النظام المعرفي في الإسلام - وأقصد بالإسلام- إسلام الوحي والسنة وما تولد منهما من علوم يتم بهما تنظيم الحياة في كل مجالاتها، ولا يدخل في مرجعيتي فلسفة ابن سينا ولا إشراقيته ولا عرفان ابن عربي، ولا عصمة الأئمة، ولا ذوق الحلاج وشطحاته، ولست مع الباحث أن فعلة الحلاج ومدارس وحدة الوجود أنها تثوير للقرآن، وأنها صدى الاستبداد السياسي، وإن كنت لا أريد محاكمة الحلاج، ولا أصدر الحكم القيمي بالتكفير أو عدمه، لكني لا أربط بين الاستبداد السياسي ونشأة التصوف، ولا أعطي مبرراً لتجاوزات الصوفية أو التشيع مهما كانت الخلافات السياسية، فنحن نعلم أن الخلافات السياسية كانت سببا في الفتنة، ولكن التنظيم الفلسفي والفكري والفرقي كانت له أسبابه ومحفزاته وتجاوزاته واستفاداته من المرجعيات الأخرى غير الإسلام، مما أثرى مدارسه، على حساب إسلامية الأمة، وأخلىّ بنظام المعرفة بل وبمفاهيم الوجود والاعتقاد.

وإذا كان الباحث يريد المقاربة من الحدسية في المدرسة الغربية، عند بيرغسون وأمثاله، فالحدسية في الفكر الفلسفي هي لون من ألوان المعرفة العقلية المباشرة،

بالوصل إلى النتائج دون المرور بالمقدمات كما في الطريق البرهاني، وللحدسية ما يبررها في الفلسفة الغربية لأن النص عندها لا يصمد لمنطق الدلالة ولا لمنطق البرهان العقلي، حيث إن النص مختلّ أي ليس وحياً صحيحاً من عند الله عز وجل، ومن ثم لهم ما يبرر البحث عن طريق ثالث غير البيان والبرهان وهو طريق الحدس أو العرفان. ولكن لا توجد عندنا مشكلتهم حيث النص عندنا وحي صحيح والفطرة الإنسانية المخاطبة بهذا النص تملك منطق دلالة النص بالبيان، بتثبيت مرجعية اللغة العربية في فهم النص وما نشأ من علوم الدلالة في أصول الفقه، ولأن هذا الوحي يطلق للعقل العنان في مهمة الاجتهاد وفي تطبيقاته وحل مشكلات الواقع، كما يطلق له العنان بالنظر في النفس والآفاق ليسلك طريق البرهان، ومن ثم فلا داعي للعرفان أو لهذا الطريق الذي لا مرجعية له ولا قدرة على محاكمته أو الاختلاف معه؛ إذ ماذا يمكن أن نقول لشخص يدعي طريق العرفان الصوفي حين يقول لك: حدثني قلبي عن ربي؟! وماذا نقول لصاحب إشراق فلسفي حين يُفسّر آية من كتاب الله بتفسير إشاري لا مرجعية في قوله ولا يعرفه غيره؟! وماذا تقول لمن يزعم أنه معصوم أن ما يقوله هو من عند الله، وأن له الولاية والوصاية في فهم النص من عند الله دون مرجع دلالي من البيان أو البرهان؟!

ولذلك جعل الله هذا الدين للبشرية كافة وحدد مرجع الفهم له بياناً وبرهاناً، ولم يُخْفِ منه شيئاً ولم يخبّىء منه معرفة يدعيها أحد دون غيره ولا تظهر إلا له أو عليه.

ومن ثم فقد وقع الباحث بسبب حماسته للعرفان والحدسية في الانتصار للإشراقية على الرشدية. وقد كان لهذا أثره في التسليم بتعبير أن الإنسان خليفة الله، وهي نظرة شيّعية مستمدّة من فكرة الولاية والعصمة. والتعبير الدقيق هو أن الإنسان مستخلف في وظيفة العبادة في هذه الأرض، وهي خلافة يقصد بها الحكم بما أنزل الله وأن المرجعية في حياته لله ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ وليس مقصودها أن يحكم الأرض عن الله بما هو وصيّ الله وخليفته بما هو مؤهل بالعرفان أو معرفة مراد الله من الله فيما بينه وبين الله دون غيره البشر.

رابعاً: لا أدري على ماذا بني الباحث قوله: «فقد استوعبت الفكرة الإسلامية اقتراحات مختلفة ليبرالية واشتراكية وماركسية في فترات النهوض والتحول العربي... الخ».

أية فكرة إسلامية تلك التي يعنيها الباحث؟ هل هو النظام المعرفي الإسلامي الذي تحدث عنه وعن مرجعياته؟! أم أنه الفهم العربي المتخلف للإسلام الذي استوعب مثل هذه المتناقضات والمختلّة مرجعياً مع مرجعية النظام المعرفي في الإسلام؟! وهل صحيح ما استنتجه الباحث تعليقاً وتعقيباً على مثل هذا الاستيعاب بالاستدلال بقول ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية: «إذا ظهرت إمارات العدل وأسفر عن وجهه بأي طريق كان فثمّ شرع الله ودينه» وبالتالي يمكن أن نعدّ الاشتراكية والماركسية والليبرالية (هي أنظمة إنسانية قائمة على رفض الله ودين الله والرجوع إلى مرجعية النظام الإسلامي) شرع الله ودينه؟!

خامساً: لا بد من التأكيد على أن من معالم هذا النظام المعرفي الإسلامي أنه أوقف الجدل في كل النظم المعرفية التي كانت تدور في صراع القيم حول عقدة التمركز الوجودي -الانطولوجي- ومن ثم المعرفي (الابستمولوجي) ذلك أن الذات العارفة (المؤسسة على كينونة معرفية قادرة على أن تكشف وتعرف) والموضوع المعروف أو القابل للانكشاف والتسخير، كلاهما مخلوق لله عابد له، فالكون عابد لله بالقابلية لأن يُعرف؛ والإنسان عابد لله بقدرته على المعرفة والاكتشاف؛ ومرجعهما كلاهما لله تعالى فهو الذي خلق وعلم ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾ ﴿الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان، الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان ..﴾ وبهذا انتهت المقولة الغربية (الإنسان قاهر الطبيعة) في النظام المعرفي في الإسلام، ليقال الإنسان صديق الطبيعة تتجلّى فيها حكمة الله في انكشافها وتتجلى في الإنسان حكمة الله باكتشافها.

وأخيراً فأشكر للزميل الباحث بما أفادنا ببحثه وفسح المجال لنا بالتعقيب عليه.

إن أردت أن أعبّر بإيجاز عن كل ما أريد أن أقوله في جملة واحدة أقول: إنني متفق مع الدكتور عرفان عبد الحميد حول الإقرار بإمامة القرآن الكريم. وهذا هو جوهر الورقة ولبّها، وما سأقوله بعد ذلك لا يؤثر كثيراً على هذا الجوهر، وربما يعين في فهم بعض القضايا وموقفنا حيالها.

تحدث الدكتور عرفان عن أهمية الوحدة في المفاهيم والتصورات وكان سعيداً لأن هذه الوحدة الفكرية قد بدأت تتبلور، وأنا سعيد معه كذلك. وفي نفس الوقت دعانا إلى تصويب النظر باتجاه الواقع بدلاً من بذل الجهد في الدراسات الميتافيزيقية واللفظية وما إليها. وأظن أن التكامل ضروري ها هنا؛ فلا يمكن أن يتحقق فهم الواقع بعمق إلا إذا قلّبنا النظر تكراراً إلى المفاهيم والتصورات النظرية، حتى لو بدا وكأننا في اتفاق حولها.

ثم تحدث د. عرفان عن الوعي الجمعي الذي يقوم على مستوياته الثلاثة: العقيدة الجامعة والأخلاق والهوية الاجتماعية المشتركة. هذا الوعي لا يلغي التفاعل بين الواقع والفكر. فإذا كانت مشكلات الواقع تتجدد فإن الفكر الذي يعمل في مواجهة الواقع يتجدد أيضاً، لأن تجدد المشكلات يستدعي إعادة التفكير في المفاهيم التي تواطئنا عليها من قبل. ولأن تجدد المشكلات في الواقع ربما يهزّ بعض ما اتفقنا عليه من عقائد أو أخلاق أو هوية اجتماعية، ممّا يستدعي النظر فيها من جديد. ولعلّي لا أوافق على أن العقيدة والأخلاق عندما تختل يبقى الوعي الجمعي سليماً ولا أرى على هذا الأساس أن "فرويد" الذي ينكر وجود سيدنا موسى عليه السلام يستطيع أن يدّعي أنه جزء من الوعي الجمعي لليهودية. لكنني لا أخالف في أن الاعتقاد بإمامة القرآن وما ينبثق عنه من عقيدة وأخلاق وأفكار يشكل أمة، لكن هذه الأمة عندما تتغيّر عقيدتها وأخلاقها وهويتها الاجتماعية وعندما تتغيّر قضايا الواقع، فإنّ هذا الواقع يحتاج إلى فكر جديد.

لعلّ الدكتور عرفان وقع في تعميم شديد وتجاوز لبعض الحقائق الدينية بقوله إن المعرفة تاريخية وليست أبدية ولا أزلية، فحقيقة لا إله إلا الله أزلية وأبدية وليست

تاريخية . وهي جزء من نسق المعرفة بل هي لب هذا النسق، فالحديث عن التاريخية فيه شيء من الصحة لكنّ إطلاقه هكذا ليس صحيحاً .

فيما يتعلق بكلام د . وليد منير شعرت بأن حديثه عن البيان والبرهان والعرفان يوحي بوجود نسق منطقي نبدأ من نقطة ونصل إلى النهاية بغضّ النظر عن أي اعتبار . وأظن أن هذا غير صحيح . فالتكامل بين المفاهيم الثلاثة يتضمن نوعاً من التكتيك ، ونحن نعلم أن مدخل الصوفية مختلف ، فهو يبدأ بالعرفان ثم يصل إلى البرهان وينتهي بالبيان . ومثل ذلك الكلام عن العدالة والحرية والمساواة وكأننا نرى سباقاً بين الحرية والمساواة . الحقيقة أن مفهوم العدالة في القرآن واضح تماماً وهو وضع الشيء في موضعه ، حتى في التعدد عند الإنسان أو الحيوان أو الجماد ، فإنه تعدد يضع الأشياء في موضعها الخلقي ، وهذه هي العدالة والأمر ليس في إطار الحرية والمساواة . لذلك لا بد من إبراز قضية التكامل في المفاهيم ضمن النسق القيمي الإسلامي ، وأي ترتيب بين المفاهيم لا بد أن يكون في إطار معرفي . وأنا أعتقد أن النسق الإسلامي هو الحق الذي يمكن أن يستمد من القرآن .

أخيراً ، لا بد من التأكيد على أن المعرفة الإسلامية ليست انتقائية ، وبالتالي يعاد فهم العلاقة بين المعرفة والأيديولوجيا باعتبار أن الأيديولوجيا هي نوع من المذهبية ، والإسلام ليس مذهبياً .

الدكتور أحمد علي الإمام

هذه الحلقة الدراسية فرصة لفتح باب الاجتهاد اتساقاً مع دعوة القرآن الكريم للتدبر والتفكر ، فإن غلق باب الاجتهاد ما أخّر غير الصالحين الذين تحرجوا بعد غلقه الموهوم ففتح الباب لغيرهم ممن ملأوا الساحة سؤالاً وجواباً . وهذه الحلقة محاولة جادة للاجتهاد الجماعي . ومهما كان ذكاء بعضنا وقدرته وخبرته فإن العمل الجماعي في مجال الفكر والتدبر شيء عظيم ، وقد تأتي الفكرة العظيمة من أصغر الناس سناً وأقلّهم خبرة ؛ فقد كان عبد الله بن عمر شاباً صغيراً في المجلس النبوي مع كبار الصحابة والنبي عليه الصلاة والسلام يسأل سؤالاً لا يدرك إجابته غير هذا الصغير ،

لكنه يستحيي أن يجيب دون كبار الصحابة، ويرى عمر أنه لو أجاب يومئذ بما فتح الله عليه لكان خيراً له من الدنيا وما فيها.

في ورقة د. عرفان نقطة مهمة تتعلق بإمامة القرآن المطلقة، وحبذا لو أمكن تحويل هذه الإمامة المطلقة إلى برامج عملية تنقل الخطاب المباشر إلى نشاط وفاعلية اجتماعية تكرس المعالم القرآنية، في واقع حيّ ترفده مؤسسات علمية وتنظيمات اجتماعية. وفي الورقة إشارة حسنة تتعلق بتجاوز القرآن الكريم لبرانية اليهودية المتشددة وجوانية المسيحية الغالية، وقد وقفت على كتاب في خمسة أجزاء في تاريخ الكنيسة، يبين أشكال الصراع التي قامت بين فئاتها. ويؤسفني جداً أن أقول إن كثيراً من الصراع الدائر بين فئات من المسلمين هو رجع صدى لتاريخ تلك الفرق المتشددة البرانيّة والمتساهلة الجوانيّة، وإذ نقرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فإنهم ليسوا بالضرورة اليهود والنصارى، ولكن من عمل عملهم وشابههم فيما فعلوه.

عرض الدكتور وليد منير عرض جميل جداً، وبودّي هنا التأكيد مع مبدأ التوحيد القائم على ارتباط الإيمان بالعقل وانعدام التضاد بينهما. والقارئ ربما يتساءل عن دور الاجتهاد والرأي والعقل في صياغة النظام المعرفي الإسلامي، وإن ورد ما يشير إلى ذلك، لكن الأمر يحتاج مزيداً من التوضيح. أخيراً يتساءل القارئ عن سر تمييز الباحث بين الحديث القدسي والحديث النبوي الذيْن يؤازران في رأيه النص القرآني.

نرجوا أن تؤدي هذه الحلقة إلى دراسات تعطينا جهداً أعمق وفهماً أوثق.

الدكتور نصر عارف

بداية أود أن أضم صوتي للدكتور عرفان، حيث إننا في هذا الحوار يجب أن نستمر ونتواصل، ولا بد ألاّ ينصرف الأمر إلى النوايا وإلى الأحكام، ومن هنا لي مجموعة ملاحظات للدكتور عرفان، أولها:

١ - لماذا تمت المقارنة بين اليهودية والإسلام، هل كلاهما من طبيعة واحدة، اليهودية دين حصري جاء من عرق معين والإسلام دين عالمي، اليهودية دين

متبوع بدين آخر ناسخ له ومهيمن عليه ، والإسلام دين عالمي ومرسل للبشرية جميعاً ، فلماذا المقارنة ؟

٢ - الأبعاد التي قدمتها في مفهوم الدين أولها متشابه مع ثانيها ، فالكلام عن (worldveiw) متكرر في الإثنين سواء قلت فيها قيم أو أخلاقيات ، فكلها يندرج في worldveiw

٣-الهوية الاجتماعية المشتركة ، هذا مصطلح سياسي فيه منتهى الميوعة والتشتت ، ومن الصعب تحديده لأن الهوية قد تتحدد بناءً على العرق أو المكان أو الدين ، فإذا تعددت الهويات داخل دين واحد مثل الإسلام ، فأعتقد أن هذه الهوية قد تكون أحد أبعاد أي دين آخر ما عدا الإسلام ، فهو دين عالمي خاتم يستوعب في داخله أعرافاً وأجناساً مختلفة جداً ، ويشكل في داخله هويات جزئية تجمعها وحدة كلية للأمة ، وإلا فبم نفسر هويات المسلمين القائمة الآن على اختلافها وتشتتها؟ هل فقدوا إسلامهم أم لأن هناك معنىً آخر للدين؟

٤- تحدثت عن نشأة الإنسان ، والنشأة الثلاثية ، والحاجة الثلاثية والطبيعة لثلاثية ، أفهم أن الحاجة ثلاثية ، فكيف نشأت الثلاثية ، كيف أنشئ الإنسان ثلاثياً من مادة وروح وعقل ، تعلمنا أنه أنشئ من مادة وروح فأين كان العقل ، وما هو مصدره؟

٥-مفهوم الوعي الجمعي : هذا أيضاً من المفاهيم التي لا يمكن تحديدها ، ويصعب تحقيقها ، لأن الله تعالى خلق البشر مختلفين «ولذلك خلقهم» فالوعي الجمعي هل هو وعي الأغلبية ؟ أم أن الوعي الجمعي حسب مفهوم أرسطو؟ أم مفهوم الإرادة الجماعية عند جون لوك؟ فأي معنى من معاني الوعي الجمعي مقصود في هذا السياق؟

بالنسبة للدكتور وليد :

١- الحديث عن الأسئلة والإجابات : أنا متفق مع هذه الأطروحة ، التي رفضتها والتي أن محنة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة أنها تهتم بالاجابات لا بالأسئلة ، واعذرني أني لا أستطيع قبول ما قدمته من نقد لها ؛ لأن الفكر العربي

المعاصر منذ الحملة الفرنسية وحتى الآن منشغل بتقديم إجابات إسلامية على أسئلة غير إسلامية ، مثل التعددية ، والنظام المعرفي ، والاشتراكية . . ، دائماً منشغلون بتقديم إجابة إسلامية لسؤال غير إسلامي .

٢ - قضية منظومة القيم : هذه القضية أثارت احتجاجاً ؛ لأنها قضية ذكرها الدكتور حامد ربيع في سياق آخر ، وضعها في المقارنة بين النظم السياسية المختلفة ، فقال : إن القيمة العليا في النظام الليبرالي هي الحرية ، القيمة العليا في النظام الاشتراكي هي المساواة ، والنظام الإسلامي قيمته العليا العدالة .

الحرية تتحقق مطلقاً ، وقد تخل بالمساواة والعدالة ، والمساواة تتحقق مطلقاً ، وقد تخل بالحرية والعدالة ، أما العدالة فإن تحقق العدالة بما لا يخل بالحرية ولا يخل بالمساواة كما قال الدكتور ابراهيم أحمد عمر ، ومن ثم نقل هذا السياق النظامي - إلى السياق الفلسفي فأحدث نوعاً من الخلل .

الدكتور أحمد الأمام

لي ملاحظة حول الآية التي ذكرها د . نصر عارف في قوله تعالى : ﴿ولذلك خلقهم﴾ أي خلقهم لحرية الرأي والاختيار لا للتنازع والاختلاف .

الدكتور مصطفى منجود

لدي بعض التساؤلات :

التساؤل الأول : خاص بالعلاقة بين القرآن والسنة في بناء النظام المعرفي ، هل يمكن أن نستقي معالم النظرية المعرفية في القرآن الكريم بعيداً عن السنة النبوية؟ والسؤال بصورة أخرى هو ، هل يمكن الحديث عن معالم نظرية معرفية في السنة ، لا أقول تختلف بل أقول تتكامل مع النظرية المعرفية في القرآن؟ أعتقد لو أنه قُدّر لأعمال هذه الندوة أن تتكامل وتستخرج في صورة كتاب لا بد أن تكون هناك ورقة عن الرؤية المعرفية في القرآن ، وورقة عن الرؤية أو النظرية المعرفية في السنة .

التساؤل الثاني : الحديث عن بناء نظرية معرفية في الإسلام عموماً ، ينبغي أن تصدى للإجابة عن ثلاث تساؤلات ، هذه التساؤلات هي :

١) ما هي آلة البحث في معالم النظرية المعرفية ؟وما هي الضوابط المنهجية التي يجب أن التزم بها أو أحدد مسلكي حينما أتحدث عن النظرية المعرفية؟

٢) ما هي ركائز النظرية المعرفية في الاسلام قرآناً أو سنة؟

٣) ما هي آلية التفعيل لهذه النظرية المعرفية؟

أعتقد أن أستاذنا الدكتور عرفان عبدالحميد وقف بنا عند الركائز ، ولم يحاول أن يأخذ بأيدينا نحو التساؤلين الأول والثالث . وجزاكم الله خيراً.

تعليق الدكتور عرفان

في الحقيقة أثير من التساؤلات ما يحتاج إلى وقت طويل للإجابة عليها.

بالنسبة لسؤال أخي الدكتور إبراهيم عمر : لم أقل إن التصورات والمفاهيم يوجد بينها وبين الواقع تناقض ، ولم أشر إلى هذا في الورقة ، وإنما قلت إنه قد استغرقت جهودنا على مدى القرنين السابقين إشكاليات زائفة قذفت في أوساط الفكر الإسلامي ، وشغلنا بهذه الإشكاليات الزائفة المستوردة حتى الطرف الآخر ، ونسينا من أين نبدأ وإلى أين ننتهي ، ولذلك أرى أن جهود مدرسة الاصلاح ومن سبقها من الاصلاحيين لم تؤت أكلها -وهذا رأيي المتواضع- سبقها على مدى قرنين إصلاحون يدعون إلى البرلمانية أو المشروطية ، لأنهم نظروا إلى النظام الشوري في الإسلام من خلال البرلمان الغربي ؛ ولذلك ازددنا يوماً بعد يوم انحداراً وانتكاساً في السلطويات بدلاً من أن تثمر فكرة الشورى في ذاتها وتتحول إلى واقع معيش ؛ وهذا الذي قصدته .

لست معنياً بما جرى في الفكر الغربي؟ نعم ، لكن لا بمعنى أننا نتغافل أو ننسى ما يجري من حولنا . في آخر مقال لي في مجلة التجديد الصادرة عن الجامعة الاسلامية العالمية كتبت حول المرتكزات التي حفظت لأمة المسلمين وجودهم عبر التاريخ . لو تأخذ ويلات التاريخ في الحسبان لكان من المنتظر لنا أن نكون قد لحقنا بقوم عاد وثمود أو نكون من الأمم البائدة المنقرضة . حفظت لنا بعض الأمور المستقاة من القرآن

الكريم معالم، وحفظت لنا هذا الوجود، وذكرت فيما ذكرت في ذلك المقال قدرة الإسلام الفطرية المزدوجة على الأخذ والاستمرار من دوائر الثقافات والحضارات المحيطة به، وقدرته الفطرية الثانية على إعادة بناء هذه المواد المعرفية المستمدة في الدوائر الحضارية المخالفة للنظام الإسلامي إلى غذاء إسلامي .

ففي الثقافة الإسلامية فطرتان غريزيتان مستمدّتان أيضاً من المنهج القرآني، لأن القرآن الكريم نظر إلى الأديان الأخرى من باب الهيمنة والقيّوميّة، هذا هو الموقف القرآني في الأديان: التصديق والهيمنة؛ يصدق ما فيها من حق، ويهمن عليها، ويصحح ما فيها من انحرفات. فالفكر الإسلامي بطبيعته ومن منطلق إسلامي خالص تولّد في رحمه فطرتان أصيلتان ولهما دور كبير في إثراء الفكر الاسلامي وإغنائه: القدرة على الهضم والتمثيل، والقدرة على إعادة البناء والتشكيل، وهذا موضوع يحتاج إلى كلام طويل، لكننا يجب بوصفنا مسلمين أن ندرك هذا: فكرنا الإسلامي ليس فكراً منكفئاً على ذاته، وإنما هو قادر على أن يتحاور مع الطرف المقابل، يأخذ منه ما شاء كما شاء. وإنّما الذي حصل في العصر الحديث أنّه فرضت علينا إشكاليات من غير أن تعبر عن حاجة داخلية فينا ولا تلبي حاجة طبيعية فينا، وإنما فرضت علينا فرضاً. أضرب مثلاً ما حصل في إيران سنة ١٩٦٣ - حسبما تذكرون- أن السبب الذي أدى بالخميني إلى إصدار فتواه في خلع الشاه كان دعوة الشاه إلى حق المرأة في الانتخابات، وليس سبباً آخر. أما الآن فالثورة الإيرانية جعلت من المرأة وزيراً وحتى نائبة رئيس. لماذا كل هذا؟ لأنه في تلك الحقبة لم تكن دوافع المرأة إسلامية وليست من الداخل، وإنما فرض من الخارج، والفكر الإسلامي عنده ما أسميه المجسات الطويلة التي تمتد لآلاف الأميال. تستطيع أن تميز الخير من الشر والحق من الباطل؛ أكرم الله بها هذه الأمة، وإلا للحقنا عاداً وثمود منذ قرون.

بالنسبة للدكتور راجح الكردي: يا أخي العزيز، هناك فرق بين أن نقول الإلهام الجائز، والممكن، والواقع، وبين أن نجعله مصدر معرفة، لا يوجد أحد من

الإسلاميين من جعل الإلهام مصدر معرفة عند كل علمائنا، أما أن تنكره فإنك تنكر النشأة الثلاثية أو البعد الثلاثي في الإنسان، ففي الانسان بطبيعته بعد روحاني، لماذا تخنقه؟ لا تستطيع، تصادره؟ لا تستطيع، تستطيع أن تحتويه، أن تستوعبه وتوجهه، وهذا ما حصل بالنسبة للتصوف الإسلامي. لو ترك التصوف بطبيعته لانتهى إلى بطانة غالية لا صلة لها بالإسلام. أما الذي حصل في الفكر الإسلامي أنه استوعب التصوف بوصفه تجربة روحية، وحدد معالمها وربطها بالشريعة وهكذا احتواها. أما أن تنفيها كما يفعل إخواننا السلفيين فإننا ننطح جداراً يابساً، ولا يمكن أن تنكر النزعة الروحية في الإنسان.

تعليق الدكتور وليد منير

سأحاول أن أختزل تعقباتي بقدر ما أستطيع، وسأعلق فقط على بعض النقاط.

الفصل بين البيان والعرفان والبرهان كان فصلاً إجرائياً فقط؛ لمجرد التحليل والتفسير، وعلى المستوى التاريخي هناك واقع تاريخي أثبتت وقائعه انفصالاً على المستوى العملي بين هذه التشكيلات المعرفية الثلاث. فهناك مراحل تاريخية اضطهد فيها الاتجاه البرهاني مثلاً، وعومل فيها الفلاسفة بتعسف شديد، وهناك أيضاً مراحل اضطهد فيها الصوفية المسلمون، نعم ليس هناك تدرج متعدد بين البيان والبرهان والعرفان، بل هناك على المستوي التاريخي نفسه نوع من الانفصال، وعلى مستوى البحث فلا بد من الفصل بين التشكيلات الثلاثة فصلاً إجرائياً؛ لأن الأداة الإجرائية لكل واحد من هذه التشكيلات منفصلة عن الأداة الإجرائية للآخرى.

بالنسبة للنص القرآني وهل هو المصدر الوحيد للمعرفة الإسلامية أم أن الحديث القدسي والنبوي هما أيضاً من المصادر؟ أعتقد أن النص القرآني والحديث القدسي والحديث النبوي هي مهاد المعرفية الإسلامية، بمعنى أن العناصر الثلاثة هي المصادر التي أصوغ من خلالها نموذج التفكير والتأويل. هذا النموذج هو الذي يفجر فيما بعد فعل الاجتهاد عند مقابلة النص بالواقع، وعند مقابلة الواقع بالنص، فالقرآن والحديث في تكامل مستمر من خلال عرض كل منهما على الآخر، فكل منهما

بالطبع يفسر الآخر، والعقل ينظر فيهما معاً بشيء من التأمل والدراسة؛ لكي يوسع معرفته بالواقع من حوله.

مسألة أن العرفان تأسس على الثقافة اليونانية الإشراقية، أتصور أنه قبل أن تتأسس الأدبيات العرفانية كان هناك تجربة روحية، ضرب الرسول ﷺ نفسه بنفسه لها مثلاً، ثم كانت ثمة نماذج أخرى اقتدت به في تجربته الروحية، بداية ربما من الإمام علي والحسن البصري، ثم تلاميذ الحسن البصري، إلى آخر السلسلة من المتصوفين المسلمين، وربما كان البعض يفسر منشأ التصوف من أنه راجع إلى من كانوا يسمون أهل الصفة، وهو مكان كان يجتمع به فقراء المسلمين.

بالنسبة للقيم الإنسانية بين الأيديولوجية وبين المعرفية الإسلامية: أتصور أنه لا بد أن القيم الإنسانية العامة في ايدولوجيات متعددة على اختلافها قد استجابت لقيم أخلاقية كبرى في الإسلام، ومن ثم وجدت هذه الأنظمة المتباينة التي تتبنّى أيديولوجيات متباينة نحو الإسلام ما تستطيع الربط من خلاله بين المعرفية الدينية والنظام الإيديولوجي. لذلك فالعلاقة بين العدالة فمن جهة والحرية والمساواة من جهة أخرى خاضعة لتأويلات مختلفة؛ لأن كل فعل فكري هو فعل تأويل في الأساس، وحتى حين نأخذ مفاهيمنا من القرآن الكريم عن فكرة الحرية، أو فكرة العدالة أو فكرة المساواة، فلن يكون هذا بعيداً عن التأويل أيضاً، لأنّ من الممكن أن يؤول مفسرٌ الحرية في القرآن على نحو غير الذي يؤوله الآخر، وكذلك العدل، وكذلك المساواة، والقيم الأخرى.

الظاهرة الاجتماعية
ونظامها المعرفي في القرآن الكريم

الدكتور محمد الحسن بريمة

مقدمة

الظاهرة الاجتماعية في هذا البحث تقابل الظاهرة الطبيعية، ونقصد بها مجموع التجليات المجتمعية الناجمة عن التدافع البشري في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا ونيل حظوظهم منها. ونقصد بالنظام المعرفي للظاهرة الاجتماعية ذلك النظام الذي يولدّ العلم الضروري لتفسير جميع تجلياتها الجزئية في الزمان والمكان، والتنبؤ بمقتضى قوانينها الكلية بما تصير إليه أمور المجتمع عبر الزمان، إذا تم التفاعل بين المتغيرات الكلية الحاكمة لها على وجه من الوجوه دون الآخر.

ويرى الباحث أنه لا يمكن تأسيس النظام المعرفي للظاهرة الاجتماعية إلا بعد تقديم رؤية كلية (Worldview) تبين طبيعة هذه الظاهرة الاجتماعية في مبتدئها ومنتهاها وما بينهما، والدور الذي يلعبه "العلم" و"نقيضه" في تجلياتها المختلفة. ذلك أن النظام المعرفي من منظور إسلامي، كما يرى الباحث، يُعْنى في جوهره بعملية كسب العلم من مصادره وتوظيفه والعمل به لتحقيق المقاصد الشخصية والمجتمعية، باعتبار أن مفهوم المعرفة كما ورد في القرآن الكريم يعبر عن عملية إدراكية يتم فيها توظيف الإنسان لمعلومات سبق له اكتسابها للتمييز المباشر والفوري بين المدركات الحسية المختلفة التي تقابله.

يبدأ البحث بالنظر في مفهومي العلم والمعرفة في القرآن والعلاقة بينهما، ثم يتبع ذلك تلخيص لما فصله الباحث في مكان آخر عن الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية(١). يلي ذلك محاولة تجريدية أولية لتأسيس ما يرى الباحث أنه النظام المعرفي للظاهرة الاجتماعية على قواعد هذه الرؤية القرآنية الكلية (Worldview)، وتبيان كيف يتولد العلم التوحيدي من هذا النظام المعرفي.

ينتهي البحث باستخدام الإطار النظري السابق في الإجابة على بعض الأسئلة التي وردت في ورقة عمل الندوة.

العلم والمعرفة في القرآن الكريم:

ميز القرآن بين العلم والمعرفة تمييزاً نبني عليه تعريفنا لهما والفروق بينهما. تبدو المعرفة في القرآن كأنها عملية فطرية(Innate Process) يمارسها جميع الناس للتمييز بين المثيرات الخارجية التي تباشر الحواس، وهذا التمييز يترتب عليه ردّ فعل، هو عمل قد يكون نفسياً وقد يكون جسدياً. لذلك فإن جميع الآيات التي ذكرت أن عملية التعرف قد تمت ذكرت رد الفعل الذي تلا تلك العملية: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ (البقرة: ٨٩)، ﴿ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾ (المائدة: ٨٣)، ﴿يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها﴾ (النحل: ٨٣)، ﴿فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون﴾ (يوسف: ٥٨)، ثم ذكر في سورة يوسف بعد هذه الآية ما ترتب على معرفته لإخوته من تدبيره لأخذ أخيه في دين الملك. وفي سورة (الأعراف: ٤٦): ﴿يعرفون كلا بسيماهم﴾ رتب عليها دعوتهم ألا يجعلهم الله تعالى مع القوم الظالمين.

يتميز العلم في القرآن بأنه جوهر مستقل يتوخاه الإنسان للوصول إلى الحق القريب (الظاهر) أو البعيد (الباطن) في شيء أو قضية ما. وبقدر ما أثبت القرآن المعرفة لجميع الناس فقد قصر العلم على خاصتهم، كما ثبت في كثير من الآيات التي تنتهي بأن أكثر الناس لا يعلمون. وحتى عندما أثبت لكل الناس علماً قصره على علمهم بظاهر الحياة الدنيا، وهو علم محدود جداً يتعلق بسنن التشييء، التي تكتشف بالتجربة والخبرة البشرية، قياساً إلى ذلك العلم المطلوب من الإنسان والمتاح له عندما يجمع بين قراءتي الوحي والكون ويمتد بفؤاده عبر عالم الشهادة إلى عالم الغيب: ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون. يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ (الروم: ٦-٧)، ﴿فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم﴾ (النجم: ٢٩-٣٠).

إذن، مما سبق، يمكننا أن نقول إن المعرفة هي: "عملية توظيف ذهني لما تراكم في الذاكرة من معلومات حسية عن عالم الشهادة للتمييز الفوزي بين المثيرات الخارجية التي نتصل بها في حياتنا العملية، ولتحديد ردود أفعالنا تجاهها. كل ذلك من خلال المقارنة فالمطابقة بين وارد الحس من معلومات عن المثير الخارجي ووارد الذاكرة الفوري من مخزون المعلومات عن ذلك المثير، وما يتبع ذلك من تداعي بقية المعلومات التي نمتلكها عن ذلك المثير مما يعمق معرفتنا به" (١).

أما العلم فيمكن القول إنه المعلومة المطابقة للحق المتوخى في المعلوم لدى المتوخي. هنا إذن ثلاث قضايا تتعلق بالعلم هي: (١) حق متوخى. (٢) معلومة يجزم بأنها مطابقة للحق المتوخى. (٣) دليل قاطع بصدق الجزم.

ما الفرق بين العلم والمعرفة إذن، وما نوع العلاقة التي تجمع بينهما في هذه النظرية القرآنية؟

- **الفرق الأول:** الذي يبدو لنا هو أن المعرفة عملية (Process) ذاتية (Subjective) لا تنفك عن الشخص الذي يمارسها، بينما العلم جوهر مستقل (Objective) عن ذات الإنسان.
- **الفرق الثاني:** الذي يبدو لنا هو أن عملية الكشف العلمي عملية إبداعية تؤدي إلى إيجاد معلومات يقينية جديدة، تضاف إلى رصيدنا العلمي عن شيء كان مجهولاً من قبل أو كان بعضه معلوماً وبعضه مجهولاً، بينما المعرفة هي عملية استرجاع لمعلومات قديمة في الذاكرة عن شيء كان معروفاً لنا سلفاً.
- **الفرق الثالث:** هو أن الهدف الرئيسي للعلم هو الوصول إلى العلل والأسباب التي تحكم الظواهر، بينما هدف المعرفة هو التمييز بين الظواهر.
- **الفرق الرابع:** هو سمة التلقائية التي تمارس بها العملية المعرفية، بينما عملية الكشف العلمي تقوم على الأناة والتثبت المنهجي.
- **الفرق الخامس:** هو أن المعرفة لما كانت عملية ذاتية تعتمد على مطابقة فورية بين معلومات الذاكرة ومعلومات الحواس فإنه يمكن فيها الإنكار المتعمد دون الخوف من كشف الآخرين للحقيقة: ﴿يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون﴾(النحل: ٨٣). أما العلم فلأنه جوهر فإنه بعد الوصول إلى الحقيقة

العلمية وإشهارها لا يمكن إنكارها، وذلك لإمكان إثباتها بسهولة وبصورة مستقلة من قبل الآخرين. لذلك كان ضد العلم الجهل، وضد المعرفة الإنكار، حقيقة كان أم غير ذلك.

- **الفرق السادس:** هو أن المعرفة لما كانت استجابة إدراكية لمثير خارجي باشر الحواس، فإنه لا بد فيها من رد فعل مهما كان ضئيلاً أو غير محسوس (قلبي). أما العلم فلأنه جوهر يتعلق بحقائق الأشياء فيمكن تدوينه، ومن ثم تعلمه بالوسائل السمعية والبصرية، دون مباشرة المتعلم نفسه لإنتاج العلم، وبصورة ذهنية مجردة عن الانفعال ورد الفعل المصاحب للعملية المعرفية، والناجم من أنه لابد من أن يباشرها الشخص بنفسه.

العلاقة الأساسية بين العلم والمعرفة والتي تكشفت لنا من تحليلنا السابق هي أن العلم يمكن بل ينبغي أن يرفد العملية المعرفية بالمعلومات الصحيحة، التي سوف تختزن في الذاكرة عن المثيرات الخارجية، وهي العنصر الأساس في العملية المعرفية كما ذكرنا. فكلما كانت هذه المعلومات علمية (مطابقة للحق)، كانت معرفة الإنسان بمحيطه الخارجي صحيحة ومبنية على العلم، ومن ثم تكون ردود أفعاله سليمة وحكيمة. وكلما كانت هذه المعلومات وهمية (مجانبة للحق) كانت معرفة الإنسان خاطئة ومبنية على الجهل، ومن ثم تكون ردود أفعاله غير موفقة. إذن المعرفة في جوهرها هي عملية تقوم على العلم والعمل معاً في نظرية القرآن المعرفية. وفي اعتقادي أن هذه نتيجة جوهرية، حيث لا نتكلم عن العلم إلا في إطار يربطه بالعمل تأثيراً وتأثراً، كما سوف يتبين لاحقاً في النظام المعرفي المقترح.

المطلوب إذن في نظرية المعرفة القرآنية أن تكون حقائق العلم هي أساس المعرفة البشرية لا مجرد الظنون: ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ (يونس: ٦٣)، ولكن النظرية تبين أيضاً أن غالب معرفة البشر، لا سيما فيما وراء الظاهر، تقوم على الوهم والتخمين. كذلك يتبين لنا أن نظرية المعرفة التي نحن بصددها تتكون من شقين، الشق الأول يتعلق بإنتاج العلم، والشق الثاني يتعلق بتوظيف العلم المنتج لتسيير حياتنا العملية، وما يترتب على هذا من تفاعل بين الوحي والواقع الاجتماعي؛ مما يؤدي إلى نمو العلم الإسلامي التجريبي في المجالين الطبيعي والاجتماعي، كما سنرى. ولكن عملية التوظيف تقتضي وجود المقاصد

الحياتية، والمقاصد تقتضي وجود الدوافع النفسية الحافزة للعمل، والمقاصد والدوافع يقتضيان وجود مرجعية قيمية وأخلاقية حاكمة.

لما كان كسب العلم والعمل به (المعرفة)، سواء كان أصل العلم القرآن أو التجربة الكونية، جهداً بشرياً فهو يعتبر من هذا الوجه أحد تجليات الظاهرة الاجتماعية بحيث لا يمكن التأسيس النظري له إلا من خلال الفهم الكلي للظاهرة الاجتماعية التي يتولد عنها هذا الكسب والعمل. لذلك فإن مدخلنا المنهجي إلى النظام المعرفي في القرآن هو الرؤية القرآنية الكلية للظاهرة الاجتماعية في مبتدئها ومنتهاها وما بينهما، وفي تفاعلها مع بيئتها الكونية المحيطة بها، بحيث يبرز لنا الدور الجوهري الذي يلعبه العلم ونقيضه (الجهل) في وجود هذه الظاهرة. بعدها نتتبع منشأ كل من العلم (العقل) والجهل (الهوى) وتفاعلهما مع المتغيرات التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية؛ إذ أن هذه الظاهرة كما سوف يتضح لنا لا سبيل إلى فهم تجلياتها إلا من خلال متغيري العلم والجهل، في تفاعلهما مع بقية المتغيرات الحاكمة لها.

أ. المدخل المنهجي :

إن الرؤية القرآنية الكلية للظاهرة الاجتماعية فيما نراه، هي قواعد معرفية تمكن من ترتيب وتفسير جزئيات هذه الظاهرة في إطار كلي مترابط، ومن ثم تعطي معنى للتجربة الإنسانية في شتى صورها التاريخية، فردية أو جمعية. إن مدخلنا المنهجي لاستنباط هذه الرؤية للظاهرة الاجتماعية من القرآن الكريم يمكن الإفصاح عنه من خلال إثارة القضايا الآتية : -

(١) نزل القرآن منجماً (متفرقاً)، آيات وسوراً، على الظاهرة الاجتماعية في تجلياتها المختلفة عبر مكان هو الجزيرة العربية، وعبر زمان جاوز العشرين عاماً، حتى إذا توحدت متفرقات هذه الظاهرة في إطار دين التوحيد كمل الدين، وأعيد ترتيب ما نزل متفرقاً من آيات القرآن ترتيباً توقيفياً، فتوحدت جميعها في إطار كتاب هو القرآن الكريم. وقد أثبت العلماء لهذا الكتاب خصائص أساسية منها : وحدته البنائية، ووحدته الموضوعية، وكذلك عالميته وخلوده عبر الزمان، ومن ثم استيعابه، وتجاوزه لما سبقه من شرعة ومنهاج الرسل السابقين (٢).

القضية المنهجية التي نرتبها على ما سبق هي أن ما ثبت من خصائص جوهرية للقرآن الكريم لا بد أن يكون لها ما يعادلها في الظاهرة الاجتماعية، التي تنزل عليها متفرقاً لتفرقها، حتى إذا توحدت إيماناً توحد القرآن كتاباً. فهو بهذا المعنى معادل لها ويشمل ذلك تفاعلها مع محيطها الكوني، وسوف نرى أن الوحدة البنائية للقرآن تبرز لنا وحدة بنائية في الظاهرة الاجتماعية؛ حيث إنّ لها متغيرات محددة هي أصولها التي تتفرع عنها وتتسق حولها جزئيات الظاهرة. وسوف يتضح لنا أن هذه المتغيرات التي هى أصول الظاهرة الاجتماعية، هي نفسها التي بنيت عليها المقاصد الكلية للشريعة، وأن التفاعلات الكلية بين هذه المتغيرات تقابلها تماماً التقسيمات الكلية لأحكام الشريعة الإسلامية المعهودة. كذلك يتضح أن عالمية القرآن وخلوده تستمد شرعيتها العملية من عالمية هذه المتغيرات الحاكمة للظاهرة الاجتماعية؛ من حيث إنها هي المسئولة عن هذه الظاهرة أينما وجدت عبر التاريخ والجغرافيا، وأن

القرآن الكريم بني حولها في تفاعلها فيما بينها وفيما بينها وبين محيطها الكوني. لهذا كان القرآن للناس كافّة بشيراً ونذيراً وأنه يهدي للتي هي أقوم. ويمكن فهم ذلك من خلال النظر إلى الظاهرة الاجتماعية، باعتبارها جزءاً من كتاب الله المنظور (الكون)، والقرآن الذي يعادلها معرفياً، باعتباره جزءاً من كتاب الله المسطور (أم الكتاب).

كذلك فإن تنزل القرآن تاريخياً على الظاهرة الاجتماعية العربية المخصوصة في الزمان والمكان، مع خلوده وعالميته، يعني بالضرورة أن تلك الظاهرة الاجتماعية العربية المخصوصة، تقوم على متغيرات أساسية، هي التي تقوم عليها أي ظاهرة اجتماعية في أي زمان ومكان، ومن ثم يتنزل عليها القرآن بمقتضى خواص الخلود والعالمية والاستيعاب. ومن البديهي أن يبحث عن هذه المقومات الأساسية للظاهرة الاجتماعية في القرآن الذي تنزل عليها.

(٢) قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء..﴾ (النساء: ١) يفيد أن الظاهرة الاجتماعية، في كلياتها وجزئياتها اللامتناهية، إنما انبثقت في مبتدئها من زوج واحد (ذكر، أنثى)؛ إذ إنّ كلمة بثّ تعني الانتشار المجتمعي وليس مجرد التناكح والتناسل. لا بد إذن من أن تكون الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية قادرة على أن تفسر كيف تم هذا البث ومن زوج واحد، والسنن الضامنة لهذا البث في تجلياته المختلفة عبر الزمان والمكان.

(٣) لقد أكد علماء الشريعة بما يشبه الاجماع أن الشريعة الإسلامية تدور أحكامها جميعاً حول حفظ الضروريات الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، المال). إن المعلوم من الدين بالضرورة أن الشريعة الإسلامية تحيط بالظاهرة الاجتماعية في جميع جزئياتها وتجلياتها في كل زمان ومكان، توحيداً لشعاب الحياة المتجددة أبداً في دين التوحيد ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان...﴾ (البقرة: ٢٠٨). نستنتج من ذلك أن ضبط الأحكام الشرعية لجزئيات الظاهرة الاجتماعية إنما القصد منه ضبط الكليات الخمس في إطار التوحيد، وأن انفلات هذه الجزئيات يرجع إلى انفلات هذه الكيات عن مسارها

التوحيدي. إذن انضباط جزئيات الظاهرة الاجتماعية أو انفلاتها عن التوحيد يرجع، من حيث العلة الظاهرة، إلى انضباط أو انفلات هذه الكليات الخمس عن منهج الله. هذا حاصل كلام علماء الشريعة.

سوف يتبين من خلال بسطنا لنظرية الظاهرة الاجتماعية في القرآن الكريم أن ما اتفق عليه علماء الشريعة من كليات خمس عليها مدار الشريعة، مع إبدال منهجي لـ "الدين" بـ"الإيمان" و"العقل" بـ"العلم التوحيدي"، إنما هي في حقيقة الأمر المتغيرات الضرورية التي تتفاعل فيما بينها لإنتاج الظاهرة الاجتماعية التوحيدية عبر الزمان والمكان، أي التي تدخل جميع جزئياتها في السلم، وهذا هو مراد الشارع من وضع الشريعة.

فإذا أضفنا إلى هذه المتغيرات الخمسة متغيري "متاع الحياة الدنيا" و"الهوى" أمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية في جميع تجلياتها، أي في حالة دخولها في السلم كافة (التوحيد) وفي حالة خروجها من السلم كافة (الكفر)، وما بينهما (الشرك)، وأن الضبط الاجتماعي في الاسلام ينبغي أن يقوم على التحكم في التفاعل بين هذه المتغيرات الكلية.

ب. خطة الخلق العامة:

يخبرنا القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الإنسان لعبادته: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات: ٦٥). ولكن الله تعالى يخبرنا أيضاً أنه إنما خلق الإنسان ليبتليه بطلب العمل الصالح منه: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ (الملك: ٢)، وأنه تعالى أيضاً خلق الإنسان مختاراً ذا إرادة ليؤمر بالشكر تكليفاً: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان: ٣)، ﴿إن تكفروا فإن الله غنيٌ عنكم ولا يرضى لعباده الكفر، وإن تشكروا يرضه لكم﴾ (الزمر: ٧).

إن الضابط المنهجي الذي يربط بين هذه الآيات هو أن عبادة الله تعالى أصلها العمل الصالح الذي ثمرته الشكر. ولكن ما هو ميدان العمل الصالح؟ وما هي طبيعة هذا الإبتلاء الذي قد يؤدي إلى الشكر وقد يؤدي إلى الكفر؟ وما علاقة كل هذا بقضيتنا المعرفية؟ إن الإجابة على جميع هذه الأسئلة نجدها في ثنايا "خطة الخلق

العامة " التي بمقتضاها خلق الله تعالى السماوات والأرض وخلق الإنسان ليكون محور هذه الخطة المحكمة.

يخبرنا القرآن الكريم أن هذا الإبتلاء إنما ابتداؤه ومجاله الأول هو ﴿زينة الحياة الدنيا﴾ : ﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً﴾ (الكهف: ٧). ويفصل القرآن الكريم أن هذه الزينة تتمثل في "المال" و"البنون" : ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ (الكهف: ٤٦). ولكن ماذا أودع الله في الإنسان ليجعله قابلاً للابتلاء في المال والبنين ؟ يخبرنا القرآن الكريم أن الإجابة إنما تكمن في طبيعة النفس البشرية التي ألهمها الله تعالى قيم ودوافع الفجور (الشح، البخل، الكبر، الحسد، العجلة، الطمع.. الخ) وقيم ودوافع التقوى (الصدق، التواضع، السخاء، الصبر، الرحمة، العدل، الإحسان.. الخ): ﴿ونفس وما سواها* فألهمها فجورها وتقواها* قد أفلح من زكاها* وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: ٧-١٠).

إذن لدينا ثلاثة متغيرات ينبغي أن تتفاعل ليتم الابتلاء، ألا وهي: النفس، المال، البنون. إذن ما هي علاقة "النفس" بعنصري "المال" و"البنون"؟ يخبرنا الله تعالى أنه أودع في المال والبنين شهوات ولذة حببها إلى النفس وزينها لها: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث. ذلك متاع الحياة الدنيا﴾ (آل عمران: ٤١). كذلك نلاحظ أن هذه الآية الكريمة قد فصلت عنصر "البنين" إلى "النساء" إشارة إلى علاقة الرجل بالمرأة وما يكتنفها من ابتلاء الجنس ابتداءً، وغيره من الابتلاءات التي تترتب على هذه العلاقة، وإلى الأبناء من ذكور وإناث إشارة إلى ثمرة العلاقة بين الرجل والمرأة، والابتلاء المستقل الذي يمكن أن يترتب عليه حبّهم: "الأبناء مجبنة مبخلة" (الحديث)، أو برّهم: ﴿فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾ (الأعراف: ١٩٠)، أو عقوقهم: ﴿وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفرا﴾ (الكهف: ٨)، ﴿يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم﴾ (التغابن: ١٤).

وفصلت الآية عنصر "المال" إلى الثروة المعدنية، الثروة الحيوانية، الثروة الزراعية، وما ينجم عن هذه المجالات من سلع اقتصادية، بفعل القيمة المضافة،

تكون فتنة مستقلة للإنسان. وجماع ذلك كله قوله تعالى: ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ (التغابن: ١٥).

ويجد المتتبع لهذه المفاهيم الثلاثة في القرآن الكريم أنها وردت أحياناً معبرة عن جملة المضمون الذي يحتويه المفهوم، وأحياناً ترد مفصلة هذا المضمون إلى عناصره الأساسية، فمثلاً ورد مفهوم النفس بمعنى ذلك العنصر غير المادي الممتزج بجسد الإنسان: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الزمر: ٤٢)، ولكنه أيضاً ورد بمعنى كل الإنسان: ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأيّ أرض تموت﴾ (لقمان: ٣٤). كذلك مفهوم البنين يرد أحياناً ليعبر عن مجمل علاقة الابتلاء: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ (الكهف: ٤٦)، وهي علاقة (رجل-امرأة-أبناء) وأحياناً ترد بمعنى الأبناء، ذكوراً وإناثاً، مقابل الزوجة: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾ (النحل: ٧٢). وأخيراً يرد مفهوم البنين بمعنى الذكور من الأبناء مقابل البنات: ﴿فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون﴾ (الصافات: ١٤٩). ويرد كذلك مفهوم المال بذات الطريقة ولكن بتفاصيل أكثر لكثرة أنواعه وتجلياته.

إن طبيعة الابتلاء المترتب على تفاعلات هذه العناصر الثلاثة (النفس، المال، البنون) إنما يكمن في أن الله تعالى تعبد الإنسان بأن طلب منه شكر نعمته، المتمثلة في زينة الحياة الدنيا، وذلك بأن يعمل فيها صالحاً: ﴿إنا هديناه السبيلا إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان: ٣) ﴿إن تكفروا فإن الله غنيٌّ عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾ (الزمر: ٧)، ﴿وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون﴾ (الأعراف: ٧).

الشكر على النعمة إذن هو جوهر عبادة الله المطلوبة تكليفاً من البشر على الأرض. ولكن الشكر بهذا المعنى لكي يتحقق لا بد من أن يتحقق الناس بثلاثة أمور: -

١. العلم: العلم أولاً بأسماء وصفات الله التي تجعله وحده منعماً، ثم العلم بالنعمة وخصائصها التي يتحقق بها تمام المنفعة، ثم العلم بالمنعم

عليه(الإنسان)، من حيث مقوماته التي تجعله منتفعاً بتلك النعمة، وكيف ومتى يكون شاكراً، وكيف ومتى يكون كافراً. هكذا يتولد العلم كضرورة تحتمها الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية، وسوف نتابع كيف يتفاعل هذا العلم مع المتغيرات الأخرى ليتحقق الشكر لله تعالى.

٢. الإيمان: العلم الضروري أعلاه يترتب عليه إيمان بوجود الله تعالى، محصلته حال قلبي من الطمأنينة والأمن والسعادة، وإخبات إلى الله تعالى، ونية صادقة وعزم قوي على العمل بمقتضى العلم.

٣. العمل الصالح: وهو الإقبال على زينة الحياة الدنيا بمقتضى أمر ونهي الشارع، ومن ثم استخدام النعمة في مقتضى الحكمة. هذا يقتضى من النفس الالتزام بقيم ودوافع التقوى، وهذا معنى التزكية المؤدي إلى الفلاح في الدنيا والآخرة. وهو يقتضى نهي النفس عن الهوى وردها إلى حد الاعتدال في إقبالها على زينة الحياة الدنيا. ولكن النفس بما جبلت عليه من حب الشهوات المودعة في "المال" و "البنين" تريد أن تتجاوز الاعتدال إلى الاعتداء، وبدلا عن سد الحاجة إلى إشباع الشهوة. كل ذلك يؤدى إلى إثارة دوافع الفجور في النفس اللازمة للتمرد على أمر الله ومعصيته في مجال "المال" و "البنين"، وغيرهما من مجالات الحياة التي تنشأ من تفاعلات المتغيرات الأولية الثلاثة لخطة الخلق (النفس، المال، البنون)، وهذا معنى "التدسيس" المؤدي إلى الخيبة في الدنيا والآخرة.

ولكن أين وجه الإحكام في هذا الابتلاء والذي يضمن دخول جميع البشر فيه؟ إن وجه الإحكام يكمن في الثنائية التي خلق الله بها الإنسان، ثنائية الجسد والنفس، وثنائية النفس من حيث إلهامها فجورها وتقواها. فالثنائية الأولى أدت إلى ثنائية في الدوافع بعضها يختص به الجسد وهي الدوافع الحيوية، وبعضها تختص به النفس وهي الدوافع النفسية. فالدوافع الحيوية كالجوع الناجم عن عدم الأكل، والعطش الناجم عن عدم الشرب، والعنت الجنسي الناجم عن عدم الوقاع، والعري الناجم عن عدم الملبس والإضحاء الناجم عن عدم المسكن. هذه الدوافع الحيوية المرتبطة بعنصري المال والبنين لا بد من إشباعها لحفظ أصل حياة الإنسان على الأرض، وهي تضمن دخول جميع الناس في فتنة المال والبنين.

أما الدوافع النفسية فهي دوافع معنوية تتمثل في دوافع التقوى والفجور المذكورة آنفاً وهي الآليات اللازمة للابتلاء المركوز في زينة الحياة الدنيا؛ إذ هي تنشط تلقائياً بمجرد أن تؤدي الدوافع الحيوية دورها في خلق التفاعل الأولي بين العناصر أو المتغيرات الثلاثة (النفس، المال، البنون).

إذن المفاهيم القرآنية الثلاثة (النفس، المال، البنون) هي مفاهيم جامعة (Generic Concepts)، والعناصر الكونية المعادلة لها هي أصل الظاهرة الاجتماعية من حيث العلة الظاهرة؛ إذ لا تحتاج لأكثر منها علة وجود ولا تحتمل أدنى منها. فالنفس إما أن تتفاعل بمقتضى العلم التوحيدي (العقل) وقيم التقوى مع المال والبنين، فيتحقق الشكر لله تعالى، وإما أن تتفاعل بمقتضى الجهل (الهوى) وقيم الفجور مع المال والبنين ويتحقق بذلك كفر النعمة. ومجمل هذا التفاعل هو المسئول عن نشأة المجتمعات وبروز جميع الظواهر الاجتماعية الناجمة عن التدافع البشرى، بما في ذلك المؤسسات والنظم.

لقد اقتضت حكمة الله خلق أول زوج من ذكر وأنثى وهبوطهما إلى الأرض، وضرورة الجنس أدت إلى سكن الرجل إلى المرأة، وما نجم عن هذه العلاقة من أبناء اقتضى تنظيم أسرة. ثم عزز قيام الأسرة ضرورات المال من المأكل والمشرب والملبس وما يقتضيه من تقسيم العمل وتوزيع الأدوار بين أفراد الأسرة. ومن البديهي أن نتصور كيف أن الضرورات الحيوية هذه أدت محاولة إشباعها إلى أن تتسع دائرة الأسرة لتصبح رهطاً وقبيلة، حتى إذا ضاقت رقعتهم الجغرافية على تدافعهم وأطماعهم انبثوا في فجاج الأرض رجالاً ونساءً؛ فكانت الشعوب والأمم والمجتمعات الحضرية والبدوية، وكان العمران.

إذن الضرورات الحيوية تضمن لنا قيام المجتمع، وتفاعل النفس، بمقتضى العلم التوحيدى (العقل) أو الجهل (الهوى) مع المال والبنين، يضمن لنا قيام الابتلاء. فالنفس التي ألهمت فجورها وتقواها وزين لها حب الشهوات الدنيوية، سرعان ما تذوق لذة تلك الشهوات، التي بدورها تثير في النفس آليات الابتلاء، ونعني بها دوافع الفجور والتقوى. ونحسب أن أول ما يثور من تلك الدوافع هو الطمع، حيث يطمع كل شخص في الحصول على المزيد من زينة الحياة الدنيا، ومن ثم يصبح

الإقبال عليها لإشباع الشهوة لا الحاجة. ولما كانت أطماع الناس أكثر مما هو مطموع فيه في أي وقت ومكان، سرعان ما تبدأ الدوافع السالبة الأخرى تثور في النفس بسبب التدافع بين الناس لحيازة زينة الحياة الدنيا والاستئثار بأكبر نصيب منها..

هكذا يبدأ التنازع والتصارع بين الناس بسبب التهافت على زينة الحياة الدنيا، فاحتاجوا إلى حاكم يسوس أمرهم، وينظم علاقاتهم ويفض نزاعاتهم. واحتاج الحاكم إلى حكومة وشريعة ونظم ومؤسسات تعينه على أداء مسئولياته. وهكذا يمكننا أن نتابع تطور المجتمعات وتعددها وتنوع مظاهر الحياة فيها، وما يبدعه الإنسان من علم وتقنية يسخر بها زينة الحياة الدنيا لإشباع شهواته من متاعها وتعظيم حظوظه الدنيوية. إذن فإن أي ظاهرة من الظواهر البشرية جاءت مترتبة على نشوء المجتمعات وتطورها، من خلال تدافع أفرادها، فإن مردها الأخير من حيث العلة الظاهرة إلى العناصر الأولية لخطة الخلق هذه وطبيعة التفاعل بينها كما أجملناه سابقاً.

إن حقيقة الامتحان في "خطة الخلق العامة" تتمثل في شكل أحكام شرعية جاءت بها الرسل طبيعتها "أفعل" و "لا تفعل"، وذات علاقة مباشرة وغير مباشرة باستخدام الإنسان لزينة الحياة الدنيا. وهذه الأوامر والنواهي تتعارض في الغالب مع هوى النفس في استخدامها لزينة الحياة الدنيا.

إن التزام الإنسان بتلك الأوامر والنواهي الربانية هو أساس العمل الصالح المثمر للشكر على النعمة، الذي جعله الله ثمناً للانتفاع بها: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾ (إبراهيم: ٧)، ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم﴾ (النساء: ١٤٧). ولكن الدوافع السالبة التي أودعها الله في النفس والتي تتعلق بها قيم الفجور (الكبر، الشح، البخل، الطمع... إلخ) هي التي تجعل من طاعة الله فيما يأمر وينهى أمراً عسيراً على الإنسان، تكرهه النفس، فتتمرد وتأبى، زاعمة إن هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر!

ويستخدم القرآن الكريم مفهومي "الحياة الدنيا" و "الدار الآخرة" لتلخيص مداخل البشر إلى الابتلاء الذي جعله الله حكمة لخلقهم، وجعل أصله ومجاله زينة

الحياة الدنيا: ﴿بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى﴾ (الأعلى: ١٦-١٧)، ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون﴾ (الأنعام: ٣٢)، ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب﴾ (الشورى: ٢٠).

إن مجال الامتحان واحد، وإن مادته واحدة (زينة الحياة الدنيا)، ولكنّ من قال: ﴿إن هي ألا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ (الجاثية: ٢٤)، ﴿إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين﴾ (الأنعام: ٢٩) أو قال: ﴿ربنا عجل لنا قطنا قبل يوم الحساب﴾ (ص: ١٦) فقد بنى حياته على مقصد أساسي، وهو تعظيم متاع الحياة الدنيا: ﴿إعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد، كمثل غيث أعجب الكفار نباته، ثم يهيج فتراه مصفراً، ثم يكون حطاماً، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (الحديد: ٢٠).

أما من قال: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ (البقرة: ٢٠) فقد بنى حياته على مقصد أساس، ألا وهو تعظيم الإيمان بتعظيم العمل الصالح في زينة الحياة الدنيا طمعاً، في تعظيم متاع الدار الآخرة: ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله﴾ (الحديد: ٢١)، ﴿ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ (المطففين: ٢٦)، ﴿أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾ (المؤمنون: ٦)، ﴿وقال الذي آمن يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد. يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار﴾ (غافر: ٣٨-٣٩)، ﴿وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها، وما عند الله خير وأبقى، أفلا تعقلون. أفمن وعدناه وعداً حسناً فهو لاقيه كمن متعناه متاع الحياة الدنيا ثم هو يوم القيامة من المحضرين﴾ (القصص: ٦٠-٦١).

لقد أرسل الله تعالى رسله بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط في تدافعهم وتحصيلهم لحظوظهم من زينة الحياة الدنيا، وتبياناً لكل شيء حتى يحيى من حيّ عن بينة ويهلك من هلك عن بينة، وما كان الرسول الخاتم،

ﷺ، بدعاً من الرسل، فقد جاءت شريعته في مقاصدها الكلية داعية إلى أن يكون " الإيمان " بالله المقصد الكلي الذي تتحدد بمقتضاه المقاصد الأخرى المحققة له، والمتمثلة في حفظ المتغيرات التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية (النفس، المال، البنون) و " العلم " الذي تتفاعل بمقتضاه، لينتج عن كل ذلك العمل الصالح المحقق للشكر. وهكذا جاءت أمهات الكتاب مؤكدة حفظ الإيمان والعمل الصالح: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ (العصر) وحفظ متعلقاتهما من "النفس" : ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ (الإسراء: ٣٣)، و "البنين" : ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم. إن قتلهم كان خطئاً كبيرا ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ (الإسراء: ٣١-٣٢)، و "المال" : ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾ (البقرة: ١٨٨)، و "العلم" : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ (الإسراء: ٣٦).

ولن يتأتى فهم المعنى الجامع لحفظ هذه الكليات إلا من خلال تحليل التفاعل الكلي بين المتغيرات التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية، بمقتضى العلم التوحيدي أو الهوى. وإذا كانت مقاصد الشريعة جاءت منزلة على أصول "خطة الخلق العامة" فإن وسائل تحقيق تلك المقاصد من أحكام شرعية (عبادات، عادات، معاملات، جنايات) جاءت متوافقة مع التفاعل الكلي لمتغيرات (النفس، المال، البنون) بمقتضى "العلم التوحيدي" وما يتعلق به من قيم التقوى، أو بمقتضى "الهوى" وما يتعلق به من قيم الفجور. فكانت العبادات (صلاة، زكاة، صوم، حج) آليات لتزكية النفس من " الهوى" الذي تتعلق به قيم ودوافع الفجور، وتمكيناً "للعلم" الذي تتعلق به قيم ودوافع التقوى. وكانت العادات تبياناً لما هو أحسن في علاقة النفس بالمال والبنين من عادات المأكل والمشرب والملبس والمسكن، والمنكح.. الخ. وكانت المعاملات تبياناً لما هو أصلح من علاقات بين الناس تحكم وتنظم تدافعهم في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا. وكانت الجنايات قصاصاً وتعزيراً حياة

لأولى الألباب من حيث قطعها الطريق على النفوس التي ألجمها "الهوى" فأرادت أن تفسد في الأرض بعد إصلاحها، جناية في حق المعبود (الله) أو في حق العباد. وكانت من قبل شهادة (لا إله إلا الله) إيذاناً بتوقيع عقد الاستخلاف، اختياراً دون إكراه، والتزاماً بالوفاء بمقتضياته من واجب الشكر للمستخلِف (الله) من قبل المستخلَف (الإنسان) فيما استخلف فيه (زينة الحياة الدنيا).

هذه محاولة لاستنباط النظام المعرفي الذي تحتويه رؤيتنا القرآنية للظاهرة الاجتماعية، وهي محاولة أولية نأمل أن تتميز بالقابلية للتطوير والتعميق في المستقبل. ورغم بضاعتي المزجاة في علوم المنطق إلا أنني سوف أحاول أن أعبر عن هذا النظام المعرفي من خلال لغة الرياضيات حتى تستبين العلاقات التفاعلية بين المتغيرات والطبيعة الديناميكية لهذا التفاعل، ويستبين كذلك الدور الجوهري للعلم التوحيدي في النظام المعرفي القرآني.

نستطيع أن نعرف النظام المعرفي لأغراض هذا البحث بأنه: **شبكة مترابطة من المفاهيم الجامعة والمسلمات الكلية، التي تم استنباطها من الرؤية الكلية (Worldview) والفرضيات النظرية، ولها اتساق وانسجام فيما بينها، وتدّعي التعبير الحقيقي عن ما يدور في الواقع الاجتماعي**. هذا النظام تترتب في إطاره المشاهدات الحسية، وتختمر في بوتقته التجارب الشخصية مع العالم الخارجي لأولئك الذين يستنبطونه، فتتحدد بذلك الأسئلة العلمية التي تستحق الإثارة والبحث، ونوع الإجابة العلمية المقبولة لتلك الأسئلة.

نرمز إلى متغير "الإيمان" - الإيمان يزيد وينقص - بالحرف (I) وإلى متغير "متاع الحياة الدنيا" بالحرف (U) أما متغير "العمل الصالح" فنشير إليه بالحرف (G)، ونعرف العمل الصالح بأنه ذلك الذي يترتب عليه ثواب من الله تعالى. أما العمل الفاسد (B) فهو ذلك العمل الذي يؤثم صاحبه أو لايؤجر عليه من الله تعالى. أما مطلق العمل (X) فهو الذي يحتمل أن يكون صالحاً أو فاسداً بناءً على عمل متغيرات أخرى. "النفس" (S) دالة في "العلم التوحيدي" (R) وفي "الهوى" (H). والهوى نعني به قوة تعلق النفس بمتاع الحياة الدنيا. أما "العلم التوحيدي" R فنقصد به ذلك العلم المحقق للإيمان في النفس والعمل الصالح في زينة الحياة الدنيا، وهو الذي تتعلق به قيم ودوافع التقوى. أما إذا اقتصر العلم على ظاهر الحياة الدنيا

دون النفاذ إلى العاقبة في المعاد، فإن القرآن يقول إن هذا الشخص "لا يعلم" بل "يجهل"، وتتعلق بهذا الجهل قيم ودوافع الفجور.

نشير إلى متغير "المال" بالحرف (W) وإلى متغير "البنين" بالحرف (C) كذلك نشير إلى مجمل المصالح الدنيوية والأخروية بالحرف (Q) وأخيراً نستخدم الحرف (t) لمتغير الزمن.

إذن لدينا المتغيرات الآتية:

I = الإيمان

U = متاع الحياة الدنيا

Q = جملة المصالح

G = العمل الصالح

B = العمل الفاسد

X = مطلق العمل

S = النفس (بفجورها وتقواها)

H = الهوى

R = العلم التوحيدي

W = المال

C = البنون

t = الزمن

ننشئ الآن الدوال المعبرة عن النظام المعرفي للظاهرة الاجتماعية ثم نعلق عليه تعليقاً موجزاً ننتقل بعده لنختبر دلالاته على إجابة بعض الأسئلة المطروحة في الندوة.

(1) $Q_0 = F(X_0)$ دالة جملة المصالح

(2) $I_0 = F(G_0)$ الدالة التوحيدية (متاع الإيمان)

(3) $U_0 = F(B_0)$ دالة متاع الحياة الدنيا

(4) $G_0 = F[S_0(R_0), W_0(R_0), C_0(R_0), R_0]$ دالة العمل الصالح

دالة العمل الفاسد $B_0 = F[S_0(H_0), W_0(H_0), C_0(H_0), H_0]$ (5)

دالة مطلق العمل $X_0 = F[S_0(R_0,H_0), W_0(R_0,H_0), C_0(R_0,H_0), R_0, H_0]$ (6)

دالة النفس $F_H < 0, F_R > 0, S_0 = F(W_0, C_0, R_0, H_0)$ (7)

النفس البشرية في (٧) متنازعة بين التزكية من خلال زيادة العلم التوحيدى $(F_R>0)$ والتدسيس أو (الدسّ) من خلال زيادة الهوى $(F_H<0)$.

دالة المال $F_H > 0, F_{HH} > 0, F_R > 0, F_{RR} < 0, W_0 = a + F(S_0, C_0, R_0, H_0)$ (8)

الثابت (a) يعبر عن ذلك الجزء من المال اللازم للضروريات الحيوية . المشتقات (F_R, F_{RR}) يعبران عن أن ازدياد العلم الإسلامي لا سيما فقه المال، لدى المسلم الراشد يؤدى إلى زيادة طلب حظوظه من متاع المال فيما وراء الضروريات إلى الحاجيات وربما التحسينيات، ولكن هذه الزيادة من المتاع تتناقص باضطراد حتى تتوقف نهائياً لكى لا يصبح مسرفاً ومبذراً. أما المشتقان (F_H, F_{HH}) فيعبران عن أن حظوظ الإنسان من متاع المال يزيد طلبها باضطراد مع تمكن الهوى من النفس.

دالة البنين $F_R > 0, F_{RR} < 0, C_0 = B + F(S_0, W_0, R_0, H_0)$ (9)

$F_H > 0, F_{HH} > 0, F_W > 0, F_{WW} > 0$

ينطبق تحليلنا في (8) على مشتقات الدالة (9) مع الأخذ في الاعتبار أن متاع البنين (النسل) يتكون من جزءين الأول متاع الجنس بين الرجل والمرأة، والثانى متاع الأولاد المتولد عن العلاقة الأولى. نلاحظ أيضاً أن متغير المال (W) دخل كمؤثر في زيادة الطلب على متاع البنين، لا سيما متاع الجنس.

دالة العلم التوحيدى $R_1 = F(S_0, C_0, W_0, H_0)$ (10)

هذه الدالة تعبر عن العلم التوحيدى (R_1) في الفترة (t_1) و التي تلى الفترة (t_0) للتفاعل الأول حيث يتأثر العلم (R_0) المستنبط من القرآن بفقه الواقع وفتنته ممثلاً في المال (W_0) والنفس (S_0) والنسل (C_0) .

أما التأثير فيعتمد على الطريقة التي يتم بها تفاعل النفس (S_0) مع متغيرى المال (W_0) والبنين (C_0)، فإن تم هذا التفاعل بمقتضى العلم التوحيدى (R_0) في المرحلة الأولى فإن أثره سوف يكون إيجابياً $(Fs , Fw , Fc) > 0$ ذلك أن تزكى النفس وتحليها بقيم التقوى يفتح عليها مزيداً من العلم: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ثم إن الشكر المتحقق يزيد نعمة العلم: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ (إبراهيم: ٧٠). والتفسير العملى لهذا أن تفاعل المجتمع مع الأحكام الفقهية في المرحلة الأولى يؤدى إلى ظاهرة اجتماعية جديدة تؤدى دراستها إلى زيادة المحتوى التجريبى للمتغير R كما سنرى لاحقاً.

أما إن تم التفاعل بمقتضى الهوى والشهوات، أي بني على قواعد كفر النعمة، فإن الأثر على العلم سوف يكون سالباً $(Fs , Fw , Fc) < 0$ ذلك أن مثل هذا التفاعل يسبب راناً على القلب، قل أو كثر، ومن ثم يضعف قدرة النفس على عقل العلم التوحيدى: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ (المطففين: ١٤). وهذا مصداق القانون المقابل لقانون الشكر: ﴿ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾ (إبراهيم: ٧). والتفسير العملي لهذا هو أن علم الظاهرة الاجتماعية القرآني علم تجريبي يزيد بزيادة العمل بمقتضاه وينقص بحسب ذلك.

$$H_1 = F(S_0, C_0, W_0, R_0) \quad (11)$$ دالة الهوى

كما يتأثر العلم التوحيدى بتفاعل النفس مع زينة الحياة الدنيا، كذلك يتأثر الهوى (الباطل، الجهل) بابتلاءات الواقع، فإن غلب التفاعل بمقتضى العلم على المتغيرات (S,W,C) فإن ذلك يضعف من قبضة الهوى على النفس: $(F_s, F_w, F_c) < 0$. ولكن الغالب من منطوق القرآن والواقع أنه كلما ازدادت حظوظ النفس من شهوات ومتاع الحياة الدنيا، ازداد أثر الهوى في النفس قوة، أي ازداد تعلق النفس بهذه الحظوظ: $(F_S, F_W, F_C) > 0$.

وبإحلال المعادلة (6) في المعادلة (1) نتحصل على القانون السلوكى الحاكم لأفعال المسلم العادى:

دالة جملة المصالح $Q_0 = F[S_0 (R_0,H_0), W_0 (R_0,H_0), C_0 (R_0, H_0), R_0,H_0]$ (12)

وباحلال المعادلة (4) في المعادلة (2) نتحصل على القانون السلوكى الحاكم لسلوك المسلم الراشـد (خيار الدار الآخرة) :

دالة المصلحة التوحيدية $I_0 = F [S_0 (R_0), W_0 (R_0), C_0 (R_0), R_0]$ (13)

بإحلال المعادلة (٥) في المعادلة (٣) نتحصل على القانون السلوكي الحاكم للدنيوي العقلاني (خيار الحياة الدنيا)، وتلخصه دالة المنفعة (اللذة) الشهيرة في العلوم الاجتماعية الغربية :

دالة المصلحة الدنيوية $U_0 = F [S_0 (H_0), W_0 (H_0), C_0 (H_0), H_0]$ (14)

الدوال الثلاث (12)، (13)، (14) وتمثّل أصول النظرية المعرفية القرآنية لدراسة الظاهرة الاجتماعية، حيث تلخص القوانين الكلية الحاكمة لهذه الظاهرة كما نرى.

نلاحظ أن الدالة (12) تعبر عن حال المؤمن العادى الذي تتدافع في نفسه (S) قوى الهوى (H) و العلم (R) ، ومن ثم تدور أفعاله (Q) بين فاسد وصالح . والنفس التي تتعاقب عليها قوى الهوى والعلم تسمى في القرآن " النفس اللوامة " .

الدالة (13) تعبر عن حال المؤمن الراشد الذي تزكت نفسه (S) عن الهوى، وخضعت لسلطان العلم التوحيدى (R)، لذلك أصبح هواه وفق ما جاء به الشرع فكانت كل أفعاله راشدة . وهذه النفس التي تزكت عن قيم ودوافع الفجور واستمسكت بالعلم التوحيدى في القرآن تسمى بالنفس المطمئنة .

الدالة (14) تعبر عن حال الدنيوى (العلمانى) الذي أقصى الإله الواحد من مجال الفعل والتأثير الزمنى، وآثر الحياة الدنيا (U)، واتخذ إلهه هواه (H)، وقال لأوتينّ مالاً (W) وولداً (C) والنفس التي أسلمت قيادها للهوى تسمى في القرآن النفس الفاجرة.

كيف يتولد علم الظاهرة الاجتماعية في النظام المعرفي القرآني

إن جاز لنا أن نعتبر ما مضى نظاماً معرفياً قرآنياً يختص بكليات الظاهرة الاجتماعية فإنه يبرز لنا الحقائق الآتية : -

أولاً: الهيمنة المطلقة للعلم التوحيدى (R) على الدالة التوحيدية في المعادلة (13) المعبرة عن مقاصد المنعم (الله) من خلق النعمة (المال، البنون)، والمنعم عليهم (البشر) . وسوف يعبر العلم التوحيدي عن نفسه في هذه الدالة من خلال قيم التقوى التي سوف تكيف تفاعل النفس مع بقية المتغيرات ومن ثم تحدد صياغة الدالة .

ثانياً: الهيمنة المطلقة للجهل أو الهوى (H) على الدالة الدنيوية في المعادلة (14) المعبرة عموماً عن مقاصد المنعم عليهم من النعمة . وسوف يعبر الهوى عن نفسه من خلال قيم الفجور (البخل، الطمع، الإثرة . . . الخ) التي سوف تكيف تفاعل النفس مع بقية المتغيرات، ومن ثم تحدد صياغة الدالة .

ثالثاً: أن هناك مفارقة واضحة بين مقاصد الشارع تعالى ممثلة في دالة الإيمان (I)، ومقاصد الناس ممثلة في الدالة الدنيوية (U) ، وهذه المفارقة هى أساس الابتلاء في خطة الخلق العامة، ومن أجل علاجها وُضعَت الشريعة، أي حتى يخرج المكلف عن داعية هواه فيكون عبداً لله اختيارا كما هو عبده اضطراراً .

رابعاً: أن العلاقة بين الإيمان (I) في المعادلة (13) وبين المتغيرات الحاكمة للظاهرة الاجتماعية في المجتمع المسلم الراشد (S, W, C, R) هي علاقة ناتج ومدخلات . لذلك لا معنى للحديث عن حفظ الدين مقابل حفظ النفس والنسل والعقل والمال؛ إذ بات واضحاً أن الدين ما هو إلاّ جماع التفاعل بين جميع هذه المتغيرات، ولكن يمكن الحديث عن حفظ الإيمان (I) على مستوى الاعتقاد . كما أرى أن الأصوب، بدل الحديث عن حفظ العقل كمقصد، أن يكون الحديث عن حفظ العلم التوحيدي كمقصد، لأن به يكون حفظ الدين من خلال تحقيق الدالة التوحيدية على صعيد الواقع . بالطبع يكون حفظ آلة تحصيل العلم التوحيدي وهي "العقل" من باب ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب .

خامساً: لقد توصل علماء المقاصد مثل الإمام الشاطبى إلى أن المتغيرات الخمسة (مع أبدال العلم بالعقل) في الدالة التوحيدية هي الكليات التي وضع الشارع الشريعة بقصد حفظها، وأن هذا الحفظ على المستوى الضروري والحاجي والتحسيني ينبغي أن يكون أساس استنباط الأحكام الفقهية. ولكن لما كان همهم هو الأحكام الفقهية، ولما قامت منهجيتهم على الاستقراء للأحكام الفقهية الجزئية المتولدة أصلاً عن قصد الشارع حفظ هذه الكليات الخمس لم يكن من الممكن أن ينتبهوا إلى العلاقة الأعم القائمة على التفاعل الديناميكى بين متغيرات (النفس، المال، البنون) المولدة للظاهرة الاجتماعية بتجلياتها المختلفة عبر التاريخ والجغرافيا والمرتكزة على التدافع بين المقاصد الدنيوية (U) والتوحيدية (I) من خلال تدافع الهوى (H) والعلم التوحيدى (R). لذلك تعاملوا مع هذه المتغيرات كل على حدة، وفي إطار استاتيكى كأن لا رابط بينها، ولهم كل العذر في ذلك.

سادساً: بينما تدور علوم الفقه والمقاصد الشرعية حول تحقيق مقاصد الشارع ممثلة في الدالة التوحيدية (I_0) فإن العلوم الاجتماعية المعاصرة مهتمة بدراسة مقاصد المكلفين والأفعال التي يقومون بها لتحقيق تلك المقاصد وما ينجم عن التدافع الاجتماعى المحقق لتك الأهداف من ظواهر اجتماعية يبحث عن أسبابها في تلك المقاصد والأفعال. لذلك فان العلوم الاجتماعية في الدول الغربية تنطلق فرضياتها من الدالة الدنيوية (U_0)، بينما ينبغى أن تبنى فرضيات العلوم الاجتماعية الإسلامية على الدالتين التوحيدية والدنيوية وهو الذي يكسبها صفة العالمية من حيث قدرتها على تفسير الظاهرة الاجتماعية أين ومتى وجدت. وتبدو هذه الحقيقة واضحة من الدالة (Q_0) التي تمثل الحالة العامة لأهل التوحيد، مقاصد وأفعال، حيث غلبة النفس اللوامة التي يتدافع فيها العلم التوحيدي (قيم التقوى) مع الهوى (قيم الفجور) فتبرز في الواقع الاجتماعى المسلم الظواهر الاجتماعية المتناقضة. لذلك نجد أن الدالة العامة هذه تتطابق مع الدالة التوحيدية عندما ينتفي أثر الهوى، وتتطابق مع الدالة الدنيوية عندما ينتفي أثر العلم التوحيدي، وهكذا يكون حال المجتمع والفرد المسلم متأرجحاً بين أحوال التوحيد والشرك.

سابعاً: لا يثبت النظام المعرفي القرآني أعلاه أي دور مباشر للعلم بظاهر الحياة الدنيا (العلم الكوني) في الدالة الدنيوية، كما أثبته للعلم التوحيدي في دالة الإيمان. السبب في ذلك، كما نرى، أن العلم الكوني ليس المولد المباشر للملذات الدنيوية التي تعبر عنها الدالة الدنيوية، وإنما دوره غير مباشر من خلال التمكين من إيجاد السلع (المال، البنون) التي تمد الإنسان بمتاع الحياة الدنيا. أما العلم التوحيدي فهو المسئول ابتداءً عن إيجاد أصل الإيمان كاعتقاد نفسي، ثم هو من بعد ذلك مسئول أيضاً عن تكييف التفاعل بين المتغيرات الأخرى المنتجة للعمل الصالح والذي بدوره يغذي الإيمان.

ثامناً: أعتقد أنه من الممكن أن يمثل النظام المعرفي القرآني للظاهرة الاجتماعية أعلاه القلب الصلب (Hard Core) لبرنامج بحث علمي لجميع العلوم الشرعية والاجتماعية؛ إذ جميعها تنطلق من ذات المتغيرات الكلية ممثلة في الدالة العامة (12)، ثم من بعد ذلك لكلٍّ وجهة هو موليها.

تاسعاً: سوف تذهب إلى غير رجعة القطيعة المعرفية بين التخصصات العلمية في مجال الظاهرة الاجتماعية، حيث يبرز النظام المعرفي القرآني أعلاه تأثيراً متبادلاً قوياً للمتغيرات الفاعلة في الظاهرة الاجتماعية. وهذه المتغيرات تعتبر مدخل إلى العلوم الاجتماعية الضرورية التي يلزم إنشاؤها لدراسة الظاهرة الاجتماعية.

ما هي العلوم التوحيدية التي يعبر عنها متغير العلم (R) وما هي مصادرها وبأي منهجية وكيف تتطور؟

فلننظر إلى الدالتين التوحيدية والدنيوية اللتين تلخصان خطة الخلق العامة ولنتأمل بإيجاز وإجمال أنواع العلوم المطلوبة لتتحقق بالإنسان حكمة الخالق من الخلق. إذا نظرنا إلى الدالة التوحيدية نجد أن إيجاد أصل الإيمان بالله تعالى (١) يقتضى نشأة علوم التوحيد التي تقوم بالاستدلال من الخلق على وجود الخالق تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت: ٥٣)، وهي في الجملة علوم المنطق والعلوم الكونية، ولها مداخلها في القرآن

الكريم. وينبغي تأسيس تلك العلوم على هذه المداخل حتى تؤدي وظيفتها المطلوبة كأدلة إيمان (آيات الأنفس والآفاق).

ثم إذا نظرنا إلى زينة الحياة الدنيا (المال، البنون) كنعم كلفنا بالانتفاع وعمران الأرض بها وتأدية شكرها، لزم من ذلك علوم كونية تمكن من معرفة خصائص تلك النعم التي بها ذللت للإنسان وسخرت بما يمكن من الانتفاع بها وتحقيق الحكمة من خلقها. هذه العلوم الكونية الوظيفية أيضاً لها مداخلها في القرآن وينبغي تأسيسها على تلك المداخل. فإذا جئنا إلى المنعم عليه (الإنسان) فهناك نوعان من العلوم يتعلقان به، أولها العلوم التي تتعلق بدراسته ككائن حي (نفساً وجسداً) لمعرفة خصائصه النفسية والحيوية والفيزيائية، التي تمكن من تحديد العلاقة المنفعية المثلى بينه وبين زينة الحياة الدنيا، بما يحفظ عليه حياته ويحفظ التوازن الكلي للبيئة. لقد أنبت الله تعالى في الأرض من كل شيء موزون ولكن الإنسان هو الذي يقيم هذا الوزن بالقسط أو يخسره.

ثم هناك العلوم المتعلقة بالإنسان ككائن مكلف في إطار مجتمعي، وهي علوم بعضها يتعلق بدراسة المقاصد التي يريد الخالق من الإنسان تحقيقها والأحكام الشرعية التي عليه الالتزام بها، ليتمكن من تحقيق تلك المقاصد، وهي عموماً العلوم التي تحكم ميزان التفاعل بين المتغيرات الثلاثة (النفس، المال، البنون) والإطار المجتمعي المتولد عن هذا التفاعل، ومنها علوم العبادات، العادات، المعاملات، والجنايات: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد: ٢٥)، بما يحقق شكر النعمة.

ولكن تفاعل المجتمع بمقتضى المقاصد والأحكام الشرعية ومحاولة المكلفين توفيق أوضاعهم لتصبح مقاصدهم وأفعالهم وفق ما جاء به الشرع تؤدي بعد حين إلى ظهور أنماط من السلوك والعادات الراشدة المنتظمة (Regularities) تنجم عنها بالضرورة ظواهر اجتماعية تكون أحد الأسباب الداعية إلى نشأة علوم اجتماعية إسلامية تهتم بدراسة تلك الظواهر. ورغم أن هذه الأنماط السلوكية المنتظمة لا تمثل سنناً ثابتة في حد ذاتها (Laws)؛ إلا أنها بانتظامها هذا تمثل العامل الحاسم في تحقيق سنن الله الاجتماعية مثل: سنن الشكر، سنن الكفر، سنن التداول، سنن التغيير..

الخ. إذن الدالة التوحيدية دالة معيارية تحدد ما ينبغي أن يكون، وتصف ما كان بمقتضى ما ينبغي.

إذا نظرنا إلى الدالة الدنيوية فسوف نتبين أمرين هامين فيها، أولهما أنها دالة قوية الحضور والتأثير في مقاصد وسلوك المكلف المسلم، ومن ثم في المجتمع المسلم، وذلك بمقتضى الفطرة الإلهية. بل إن الواقع التاريخي والحاضر للمسلمين يقول إن تأثير هذه الدالة أكبر بكثير في حياتنا الفردية والمجتمعية من الدالة التوحيدية. الأمر الثانى هو أن هناك مجتمعات دنيوية (علمانية) تنشأ على معطيات هذه الدالة وتكون ذات تأثير وتأثر بالواقع الذي تحققه الدالة التوحيدية. لذلك لا بد أن تبنى علومنا الاجتماعية الإسلامية ليس فقط على قواعد الدالة التوحيدية، بل أيضاً على قواعد الدالة الدنيوية، إن أردنا الإحاطة العلمية بالظاهرة الاجتماعية عبر الزمان والمكان؛ أي إن أردنا صفة العالمية لعلومنا الاجتماعية. وسوف تكون جميع هذه العلوم علوماً توحيدية؛ لأنها تنطلق من النظام المعرفي القرآني بغرض التمكين للدالة التوحيدية في الواقع حفظاً للكليات الخمس. وبالأحرى أن تكون القواعد التي تؤسس عليها هذه العلوم متجذرة في الوحي الكريم.

ما اصطلحنا على تسميته في هذا البحث بالنظام المعرفي القرآني المتعلق بالظاهرة الاجتماعية، يؤكد أن مبتدأ العلم التوحيدي لهذه الظاهرة لا بد أن يكون الوحي الكريم، ذلك أن المبدأ الكلي الأساس الذي تقوم عليه الدالة التوحيدية، ألا وهو تعظيم الإيمان بتعظيم العمل الصالح المحقق للشكر في زينة الحياة الدنيا، والذي يضرب بجذوره في عالمي الغيب والشهادة، ما كان أن ينشأ من المجال الكوني والعقلي وحدهما. وقد يقول قائل إن المبدأ الكلي الثاني الذي تقوم عليه الدالة الدنيوية التي هي أصل من أصول النظام المعرفي المذكور، وهو تعظيم متاع الحياة الدنيا، قد أمكن اكتشافه من خلال النظر في المجال الكوني وحده. ولكن نؤكد أن هذا المبدأ الذي تقوم عليه العلوم الاجتماعية الغربية هناك من الشواهد التي تفنده بقدر تلك التي تؤيده، مما يضعف مركزه كمبدأ تقوم عليه العلوم الاجتماعية الغربية. ولكن هذا المبدأ يأخذ قيمته العلمية عندما يكون منشأه الوحي الذي هو علم يقيني من الله تعالى. ولن يلعب هذا المبدأ دوره الحقيقي في بناء العلم الاجتماعي إلا في

إطار المنظومة المعرفية القرآنية المبينة لعلاقته بالمبدأ الأول، في إطار خطة الخلق العامة .

إن مصدرية الوحي الأولية للعلم التوحيدى (R) هى التي جعلت هذا المتغير مستقلاً (I ndependent) في الدالة التوحيدية في الفترة الأولى، الأساس المعبر عنها الصفر (0) في كل المتغيرات . ولكن ما هو دور المجال الكوني الذي تقع فيه الظاهرة الاجتماعية في بناء العلم التوحيدي ؟ وما هي المنهجية التي تؤدي إلى تكامله مع الوحي، وكيف يتحقق بذلك نمو العلم التوحيدي؟

لكي نجيب على ذلك دعونا نأخذ فترتين من الزمان للواقع المجتمعي، الفترة الأولى الأساس ونرمز لها (0) والفترة التي تليها ونرمز لها بالرقم(1) . في الفترة الأساس للتحليل يكون المجتمع الذي يرغب في تحقيق مقاصد الشارع يعاني من أمراض اجتماعية عدة وبدرجات متفاوتة . يبدأ العلماء المسلمون في تشخيص أدواء المجتمع، من خلال دراسة وتحليل الأعراض التي تبدو لهم ممثلة في الظواهر الاجتماعية المختلفة . أصول العلم الذي يعتمدون عليه في الدراسة سوف تأتى من النظام المعرفي القرآني الذي حدد القوانين الكلية الحاكمة للظاهرة الاجتماعية، ممثلة في مبدأ التعظيم لكل من الدالتين التوحيدية والدنيوية، بحيث يمكن بناء نماذج ترتكز على تلك الكليات لدراسة ظواهر جزئية، في مجال الاقتصاد مثلاً . ولا شك أن الدراسة سوف تعتمد على كليات الظاهرة الاجتماعية هذه، وفرضيات تؤسس على معلومات تجمع عن الظاهرة المراد دراستها .

وتكتمل مرحلة التشخيص باختبار تلك الفرضيات بوسائل الاختبار العلمية المختلفة مما يمكن من وضوح الرؤية في طبيعة الأمراض الاجتماعية وكيفية معالجتها . يتبع هذا استنباط الأحكام الفقهية المؤسسة على الدالة التوحيدية التي تكون علاجاً يناسب ما حدد من أمراض اجتماعية . يقوم بذلك ذات المجمع العلمي الذي شخص الأمراض المجتمعية . وعندما يقوم التنفيذيون بإنزال تلك الوصفات العلاجية فإن المجتمع في قطاعاته المختلفة سوف يتفاعل مع العلاج بدرجات مختلفة بحيث تتشكل عند نهاية الفترة الأساس (0) ظاهرة اجتماعية جديدة، تظهر فيها أعراض العافية بدرجات مختلفة، وكذلك أعراض أمراض جديدة تشكل في مجملها أساساً

لاختبار مدى صحة علومنا الاجتماعية، التي استخدمناها في التشخيص ومدى سلامة وملاءمة أحكامنا الفقهية التي طبقناها في الفترة الأولى.

وهكذا فإن تقييمنا لاجتهادنا في الفترة الأولى سوف يجعلنا نتنقل بين فهمنا للنصوص وفهمنا للواقع، وإعادة النظر في مناهج استنباطنا واستقرائنا، حتى يتمخض عن ذلك حصيلتنا من الفقه والعلم الإسلامي الاجتماعي في الفترة الأولى. وسوف ندخل في الفترة الثانية مزودين بحصيلتنا من هذا العلم لنعيد الكرة من جديد، في تكامل منهجي بين العلوم الاجتماعية الوصفية والأحكام الفقهية القيمية. فعلومنا الاجتماعية الوصفية سوف تبنى فرضياتها على الدالتين التوحيدية والدنيوية، لتصل إلى العلل والأسباب التي أدت إلى المفارقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، ودرجة الفجوة بين التجليات الاجتماعية لهذين المقصدين. أما أحكامنا الفقهية فسوف تؤسس على الدالة التوحيدية فقط، لأنها وحدها تعبر عن مقاصد الشارع بغرض ردم الفجوة بين ما هو مطلوب وبين ما تحقق. وعند نهاية الفترة الثانية وبداية الفترة الثالثة تكون حصيلتنا من العلم الإسلامى الاجتماعى التجريبى قد ازدادت، وهكذا يتطور ويتراكم العلم الاجتماعي الإسلامي وأحكامه الفقهية في جدلية ديناميكية بين الوحي والواقع، تعبر عن ربط الاسلام بين العلم التوحيدي والعمل بحيث يثرى كل واحد منهما الآخر.

المذكرات والمراجع

المذكـرات :

١ . أنظر في هذا الخصوص محمد الحسن بريمة (١٩٩٨) أدناه .

٢ . د . محمد الحسن بريمة (١٩٩٥م) : المعرفة بين النموذج الإسلامي والنموذج العلماني : دراسة نقدية مقارنة ، سلسلة رسائل التأصيل رقم (٢) ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي (إدارة تأصيل المعرفة) ، الخرطوم ، السودان .

٣ . طه جابر العلوانى (١٩٩٥م) : محاضرات في المنهجية الإسلامية ، إمام ، وادمدنى ، السودان .

المراجع العربية :

١ . إبراهيم أحمد عمر (١٩٩٢م) : العلم والإيمان . المعهد العالمي للفكر الزسلامي (واشنطن) .

٢ . التجانى عبد القادر حامد (١٩٩٧م) : دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسى . إسلامية المعرفة (ع ١٠) ، المعهد العالمى للفكر الإسلامي .

٣ . عرفان عبد الحميد (١٩٩٧) : " المنهج العلمى ومقارباته في القرآن الكريم " ، التجديد (س ١ ، ع ١) ، الجامعة الإسلامية العالمية .

٤ . محمود عايد الرشدان (١٩٩٧م) : حول النظام المعرفي في القرآن الكريم . إسلامية المعرفة (ع ١٠) ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى .

٥ . محمد أبو القاسم حاج حمد (١٩٩٢م) : منهجية القرآن المعرفية ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى (طبعة محدودة التداول) ، واشنجطن .

٦ . محمد الحسن بريمة (١٩٩٨م) : رؤية قرآنية للظاهرة الاجتماعية (تحت الطبع) ، المركز العالمى لأبحاث الإيمان ، الخرطوم ، السودان .

٧ . مصطفى عشوى (١٩٩٧م) : نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية . التجديد (ع٢) ، الجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا) .

المراجع الإنجليزية :

1- Biraima, M. (1991) : "A Quranic Model for a Universal Economic Theory". Journal of King A/ Aziz University : Islamic Economics, vol.3 .

2- Biraima, M., (1999) : "A Quranic View of Social Reality and its Epistemological Implications for a Universal Social Science". Humanomics, vol.15, No.4 (forthcoming), Barmarick Pub., Hull, , England.

3- Lakatos, E., & Musgrave, A., (1987) : Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge Univ. Press, Cambridge.

4- Polkinghorne, D. (1983): Methodology for the Human Sciences. State Univ. of New York Press, U.S.A.

تعقيبات ومناقشات

تعقيب الدكتور محمود الرشدان على بحث الدكتور محمد الحسن بريمة

يتضمن هذا التعليق تلخيصاً لأهم الأفكار والقضايا التي يعالجها الباحث، ومن ثم ملاحظات حول الشكل والمنهج والمحتوى الذي جاء عليه البحث. والبحث في نظري يحتاج ويستحق القراءة المتأنية، وفي ضوء قراءتي المتأنية والمتكررة لهذا البحث فإنني أقرر أن الباحث يستحق التهنئة والمؤاخذة معاً. فالتهنئة والشكر يستحقهما الباحث لأنه حاول الاجتهاد في صياغة للظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي عن طريق النظر المباشر للنصوص القرآنية بمنهج تحليلي توحيدي وبأسلوب استنباطي استقرائي، مستوعباً كثيراً من مساهمات غيره في هذا المجال، أما لماذا يستحق مني المؤاخذة، فسأبنيه في موقعه المناسب عند إبداء الملاحظات:

أولاً: التخليص:

١ . يدور البحث حول مسألتين رئيستين هما: "الظاهرة الاجتماعية" و"النظام المعرفي". ويعرف الباحث هذين المصطلحين كما يلي:

- الظاهرة الاجتماعية هي مجموع التجليات المجتمعية الناجمة عن التدافع البشري في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا ونيل حظوظهم فيها.
- والنظام المعرفي هو شبكة مترابطة من المفاهيم الجامعة والمسلمات الكلية التي تم استنباطها من الرؤية الكلية والفرضيات النظرية، ولها اتساق وانسجام فيما بينها... وترتب في إطاره المشاهدات الحسية وتختمر في بوتقته التجارب الشخصية مع العالم الخارجي لأولئك الذين يستنبطونه.

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى تحديد الفروق بين العلم والمعرفة ويورد ستة فروق مؤداها أن المعرفة عملية ذاتية تعتمد على مثيرات خارجية واستجابات حسية أو نفسية وتهدف إلى التمييز بين الظواهر وخصائصها، ولأنها ذاتية يمكن فيها الإنكار. أما العلم فهو جوهر موضوعي مستقل عن ذات الإنسان ومنشأه العقل وهو "معلومة مطابقة للحق المتوخى في المعلوم لدى

المتوخي" . ويهدف العلم إلى الوصول إلى العلل والأسباب ويقابله الجهل ومنشأه الهوى. ولأن المعرفة إثارة واستجابة ذاتية فإنها عامة لجميع الناس، ولأن العلم عملية إبداعية وموضوعية فلا يستطيعها إلا القلائل.

٢. **يميز البحث بين النظام** المعرفي القرآني التوحيدي والنظام المعرفي العلماني الوضعي، من حيث مصادر المعرفة ومحتواها ومنهجيتها ومقاصدها، حيث إن مصدري المعرفة في النظام المعرفي القرآني هما الوحي والكون، بينما للنظام العلماني مصدر واحد للمعرفة هو الكون، ومنهجية النظام القرآني تقوم على جدلية الوحي والكون بوسائل السمع والبصر والفؤاد بينما وسائل المنهج العلماني هي الوسائل الحسية فحسب، ومقاصد النظام المعرفي القرآني تعظيم خيري الدنيا والآخرة بينما مقاصد النظام العلماني تتلخص في تعظيم متاع الحياة الدنيا.

٣. **الشق الرئيسي في البحث** يدور حول الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية، ومنهجية الباحث في استنباط هذه الرؤية تقوم على ما يلي:

أ- إن خصائص القرآن من وحدة موضوعية وعالمية وشمول لها ما يعادلها في الظاهرة الاجتماعية، وإن متغيرات الظاهرة الاجتماعية هي نفسها التي بنيت عليها المقاصد الكلية للشريعة وتقسيمات أحكامها. فعالمية وصلاحية توجيهات القرآن وأحكامه لكل زمان ومكان قائمة على عالمية المتغيرات الحاكمة للظاهرة الاجتماعية عبر التاريخ والجغرافيا.

ب- تنتج الظواهر الاجتماعية من تفاعل متغيري "متاع الحياة الدنيا" و"الهوى" مع الحاجيات الخمسة (الدين، العقل، النفس، النسل، المال) التي جاءت الشريعة لحفظها وينتج عن هذا التفاعل الظواهر الاجتماعية في جميع صورها وتجلياتها من الإيمان المطلق إلى الكفر المطلق وما بينهما.

ج- إن فهم وتفسير وتسيير والتنبؤ بأية ظاهرة اجتماعية يتم عن طريق فهم ديناميكية التفاعل بين متغيرات "الابتلاء"، وهي النفس والمال والبنون، وعالمية هذا الابتلاء تقوم على الثنائية في طبيعة الإنسان ما بين نفس وجسد وثنائية النفس البشرية ما بين تقوى وفجور.

٤ . **نموذج رياضي للنظام المعرفي:** في هذا الجزء من البحث يختار الباحث أسلوب النماذج الرياضية لتمثيل النظام المعرفي القرآني، وقد حدد الباحث اثني عشر متغيراً تدل على أنواع العمل ومتاع الحياة الدنيا وانتهى لصياغة أربع عشرة معادلة تحكم العلاقة بين هذه المتغيرات يمكن الرجوع إليها في البحث نفسه لمن أراد وأكتفي هنا بإيراد المعادلة(١٢)، وهي دالة جملة المصالح، التي تمثل سلوك المسلم العادي لأني افترض أننا جميعاً مسلمون عاديون.

Qo=F[So, (Ro, Ho); Wo (Ro, Ho); Co (Ro, Ho), Ro, Ho]

حيث: Q جملة المصالح الدنيوية والأخروية

R العلم التوحيدي

H الهوى

S النفس

W المال

C البنون

ويقرر الباحث أن النظام المعرفي القرآني لا يثبت أي دور مباشر (للعلم الكوني) في الدالة الدنيوية كما يثبت دوراً للعلم التوحيدي في دالة الإيمان، ويعلل ذلك بالقول "إن العلم الكوني ليس هو المولد المباشر للملذات الدنيوية.. وإنّ دوره غير مباشر من خلال التمكين من إيجاد السلع، أما العلم التوحيدي فهو المسؤول ابتداءً عن إيجاد أصل الإيمان كاعتقاد نفسي". والعلم التوحيدي يتكون من العلوم الكونية والعلوم الاجتماعية الوصفية التي مبدؤها ومصدرها الوحي.

٥ . **الإجابات على بعض الأسئلة:**

أ- ينتهي الباحث إلى الإجابة عن السؤال فيما إذا كان في الإسلام نظام معرفي خاص مغاير للأنظمة المعرفية الأخرى (بنعم). وخصوصية وتميز هذا النظام الإسلامي أنه يعتمد الوحي مصدراً "وأنه معياري" يحدد ما ينبغي أن يكون ويصف ما كان بمقتضى ما ينبغي".

ب- السؤال الثاني الذي يكمل السؤال الأول مفاده أن المعرفة الإنسانية عبر العصور بما في ذلك التجربة التاريخية الإسلامية، قد تم الحصول عليها من مصدري الوحي والكون وبشكل متداخل، فما المسوغ إذن أن ينسب نظام معرفي إلى الوحي؟

ويؤكد الباحث في الإجابة عن هذا السؤال بأن الظاهرة الاجتماعية عبر العصور بنيت على نظامين معرفيين متداخلين، لكنهما مع ذلك مستقلان متمايزان، وأن النظام المعرفي القرآني نظام عام يتفرع عنه نظامان معرفيان هما: **النظام المعرفي التوحيدي والنظام المعرفي الدنيوي** الذي يتفرع منه علوم متخصصة، وواحد من أهم الفروق بينهما أن النظام الدنيوي ينتج علوماً اجتماعية تهتم بدراسة مقاصد المكلفين والأفعال التي يقومون بها لتحقيق تلك المقاصد، بينما تدور علوم الفقه والمقاصد الشرعية حول تحقيق مقاصد الشارع ممثلة فيما يسميه الدالة التوحيدية (Io=F (Go) حيث Io تمثل متغير الإيمان و Go تمثل العمل الصالح، بينما تنطلق فرضيات العلوم الاجتماعية الغربية من دالة متاع الحياة الدنيا (Uo=F(Bo حيث Uo متاع الحياة الدنيا وBo العمل الفاسد، "بينما ينبغي أن تبنى فرضيات العلوم الاجتماعية الإسلامية على الدالتين التوحيدية والدنيوية وهذا ما يكسبها صفة العالمية من حيث قدرتها على تفسير الظاهرة الاجتماعية أين ومتى وجدت".

ثانياً: ملاحظات:

١. إن مسألة التفريق بين العلم والمعرفة مسألة قديمة جديدة، فقد تطرق إليها اللغويون والفلاسفة والمتكلمون والفقهاء المسلمون ومن هؤلاء ابن فارس في "**معجم مقاييس اللغة**" والفيروزابادي في **القاموس المحيط**، والراغب الأصفهاني في **المفردات في غريب القرآن**، والقاضي عبد الجبار في **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، والبغدادي في كتاب **أصول الدين**، والجرجاني في **التعريفات**، وابن سينا في **الإشارات والتنبيهات**، والرازي في **مفاتيح الغيب**، والغزالي **في إحياء علوم الدين**، وابن القيم وابن تيمية والجويني وغيرهم.

وسأقتصر في هذا المجال لإيراد بعض الفروق التي بينها (ابن القيم) بين العلم والمعرفة في القرآن الكريم ومنها[1] :

أ- **الفرق اللفظي** حيث يقع فعل المعرفة على مفعول واحد مثل قوله تعالى : ﴿فعرفهم وهم له منكرون﴾(يوسف : ٥٨)، بينما يقتضي فعل العلم مفعولين كقوله تعالى : ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾(الممتحنة : ١٠)، فإن وقع على مفعول واحد كان بمعنى المعرفة كما في قوله سبحانه : ﴿وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾(الأنفال : ٦٠) .

ب- **الفرق المعنوي** في أن المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلق بأحواله فتقول عرفت أباك وعلمته صالحاً فالمعرفة حضور الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه . فالمعرفة تشبه التصور والعلم يشبه التصديق . والتصور يعني حصول صورة الشيء في العقل، والتصديق حكم بالنسبة بين طرفين (الجرجاني : التعريفات) .

والمعرفة في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه فإذا أدركه قيل عرفه، أو تكون لما وصف بصفات قامت في نفس الشخص فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها قيل عرفه . فمن الأول قوله تعالى : ﴿ **فعرفهم وهم له منكرون** ﴾ (يوسف : ٥٨) . ومن الثاني قوله تعالى : ﴿ **الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم** ﴾ (البقرة : ١٤٦) .

وثمة اتجاه آخر يصرح بأن لا فرق بين العلم والمعرفة وفي هذا يقول ابن حزم : «وحَدُّ العلم بالشيء هو المعرفة به، أن نقول العلم والمعرفة إسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك بشهادة الحواس أو العقل» .

---

[1] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، (١٩٩٢)، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، المعهد العالم للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص: ٤١-٤٢ . ولمزيد من الاطلاع حول الفروق بين العلم والمعرفة انظر كذلك راجع عبد الحميد الكردي، (١٩٩٢)، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، المعهد العالم للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك، أحمد محمد حسين الدغشي، (١٩٩٨)، **نظرية المعرفية في القرآن وتضمناتها التربوية** أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم.

وخلاصة القول أنه من العسير جداً أن يتوقف الحديث عن الفروق بين العلم والمعرفة وذلك لما بينهما من اتصال وانفصال ولم يستطع أحد من اللغويين أو الفلاسفة أو المتكلمين أو غيرهم أن يضع تعريفاً جامعاً مانعاً لأي منهما، ويبدو أن مصطلحي العلم والمعرفة بينهما اتصال وانفصال وأنهما من المعاني التي إذا افترقت توحدت، وإن التقت تفرقت شأنها في ذلك شأن مصطلحي التربية والتعليم، والإيمان والإسلام، والأخلاق والقيم وغيرها ويكون السياق هو الدال عل التفريق بينهما، ولكنه تفريق موضعي -لاموضوعي- لا يثبت في كل سياق أو في كل حين[1].

٢. لقد أحسن الباحث في إيضاح وبيان عالمية توجهات القرآن وأحكامه رغم أنه نزل منجماً، ونزل كثير من آياته بمناسبات خاصة في مجتمع مكة والمدينة، حيث أشار إلى أن جمع القرآن وترتيب آياته ترتيباً توقيفياً، أعطاه الوحدة الموضوعية المتكاملة، وأن خصوصية المناسبة في التنزيل لا تعني خصوصية الحكم أو تفرد الحادثة بميزات تفصلها عن الظواهر الاجتماعية الأخرى، بل إن ذلك كان بمثابة تنزيل قانون ومبدأ عام أحتوته الآيات الكريمة على واقع معين، وبالتالي يستطيع المجتهدون من العلماء تنزيل هذه الأحكام والمبادئ على أحداث وظواهر اجتماعية في كل زمان ومكان، لأن الظواهر الاجتماعية تقابل الظواهر الكونية من حيث انتسابها لنظام واحد متكامل محكوم بسنن واحدة. ومن هنا جاء قولهم "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

٣. في محاولة الباحث إثبات صفة العالمية للنظام المعرفي الإسلامي لجأ إلى التأكيد بأن هذه العالمية تقوم على الثنائية في النفس الإنسانية (مادة وروح، وتقوى وفجور)، ثم عاد وأكد على هذه الثنائية عند التمييز بين العلوم الاجتماعية الإسلامية والعلوم الاجتماعية الغربية بقوله: "تنطلق فرضيات العلوم الاجتماعية الغربية من دالة متاع الحياة الدنيا بينما ينبغي أن تبنى فرضيات العلوم الاجتماعية الإسلامية على الدالتين التوحيدية والدنيوية وهذا ما يكسبها صفة

---

(١) أحمد محمد الدغشي، ص٦٥.

العـالميـة . . ومـرة أخـرى بقـولـه «إذن هنـاك نظام مـعـرفي قـرآني شـامل يحـيط بالظاهرة الاجتماعية ويتكون من نظامين معرفيين جزئيين هما النظام المعرفي الإسـلامي التـوحيـدي والنظام المعـرفي الدنيوي ولا تخـرج الأنظمـة المعـرفيـة البشرية عن هذين الأصلين أبداً .

إنني أرى أن في مـثل هذه الصـيـاغـة نكوص عن صفـاء خـاصـيـة ومـبـدأ " التـوحيـد " ، الذي يؤكـد علمـاء المسلمين أنه أهم ما يميز الإسلام وأنظمتـه عن غيره من الشرائع والأنظمة والمناهج . إن الثنائيات التي ابتليت بها بعض الشرائع والأنظمـة مـثل ثنائيـات المادة والروح ، والفـرد والمجـتـمع ، والخـاص والعـام ، والدنيـا والآخرة ، ومـا أصـاب المجـتـمعـات المسلمـة المعـاصـرة من تلوث بهـذه الثنائيات مما يعتبر سبباً ونتيجة لتخلفها ، جدير بعلماء المسلمين أن يبتعدوا عن الشبهة في الوقوع بها .

٤ . لم أستطع أن أتبين وجاهة ما جاء من قول الباحث : «لا يثبت النظام المعرفي القـرآني أي دور مـبـاشـر للعـمـل الكوني في الـدالة الدنيـوية كـمـا أثبـتـه للعلم التوحيدي في دالة الإيمان ، السبب في ذلك ، كما نرى ، أن العلم الكوني ليس المولد المباشر للملذات الدنيوية . . أما العلم التوحيدي فهو المسؤول ابتداءً عن إيجاد أصل الإيمان كاعتقاد نفسي . . " .

إن استخدام مصطلح " العلم التوحيدي " مقابل العلم الكوني هو ثنائية أخرى مستهجنة ، خاصة من هذا الباحث الذي أكد في أكثر من موضع وفي أبحاث أخرى له أن النظام المعرفي الإسلامي يجمع ويوحد بين قراءتي الكتاب المسطور والكتاب المنشور ، وبين قراءة الخبر وقراءة المختبر ، بين العلوم الكونية والعلوم الاجتماعية والفقهية ، وهذا ما يجعله جديراً بصفة " التوحيدي " .

وأتمنى على الباحث أن يعيد النظر في هذه الصياغات ليرأف بالقراء أمثالي .

٥ . وقـد آن الأوان لأبين لماذا يستحق الباحث الصديق ، في رأيي ، المؤاخـذة . إنه يستحقها على وجه الخصوص على اختياره لتجسيد النظام المعرفي القرآني بمعـادلات رياضيـة عـقـدت البسيط وأبهمت الواضح وأوحت بأنه بشيء من التطوير يمكن أن نعطي أوزاناً كمية لبعض هذه المتغيرات وأن نحدد على وجه

شبه يقيني أيها متغيرات مستقلة وأيها تابعة، وأنني أرى أن كثيراً من المتغيرات التي حددت على أنها مستقلة يمكن أن تصاغ في معادلة لتكون تابعة، والمتغيرات التابعة لتكون مستقلة. إن الرغبة في أسلوب النمذجة الرياضية طغى فيما يبدو لي على احترام خصوصية النظام المعرفي الإسلامي، الذي لا يبدو أنه يزداد وضوحاً باللجوء إلى المعادلات الرياضية.

٦. هناك ملاحظة شكلية تتعلق بأسلوب التوثيق عند الباحث، حيث أثبت في ختام البحث المراجع باللغة العربية والإنجليزية التي يبدو أنه اعتمدها في كتابة هذا البحث القيم، إلا أنه لم يثبت أية إشارة في متن البحث لأي اقتباس من هذه المراجع. كما جرى عليه العرف البحثي وأخيراً فإنني أؤكد قناعتي أن الملاحظات الآنفة الذكر لا تنتقص من أهمية البحث وفائدته؛ وأعبر عن صادق شكري للباحث على اجتهاده وجهده وأسأله تعالى أن يجزيه عنا خير الجزاء.

الدراسة المقدمة من الدكتور محمد الحسن بريمة حول "الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم" من الدراسات المهمة في الكشف عن أحد مصادر النظام المعرفي الإسلامي، والكشف كذلك عن اقتراب هذا المصدر - القرآني- من الظاهرة الاجتماعية أساس الوجود الإنساني، في تعامله -أي الوجود- مع كتابي الوحي والكون، سواء كان التعامل على مقتضى التوحيد، أم كان على غير مقتضاه.

ولقد وفق الباحث في عرض رؤيته حول هذا الموضوع بتعمق وقدرة على الربط بين عناصره وأجزائه، وتمييزه عن غيره من الأطر المرجعية التي عرضت لمفهوم النظام المعرفي وعلاقته بالظاهرة الاجتماعية، وعلاقة هذه الأخيرة به، من أطر مرجعية غير قرآنية، فضلاً عن تمكن واضح في استدعاء الآيات القرآنية التي تتعلق بالموضوع وما يندرج تحته، وتوظيفها بشكل يتفق إلى حد كبير مع ما أراد إثباته وتحليله، وإن كان الأمر فيما عرض ودرس يدع مجالاً لتبادل الرأي والحوار والملاحظة من أوجه كثيرة، في إطار من الحرص على توكيد رحم العلم وتواصله، وتدارك ما يمكن تقويمه، وتصويب ما يمكن إزالة الخطأ فيه، وهنا سوف أقسّم ملاحظاتي على الدراسة إلى ملاحظات تتعلق بالمنهج، وأخرى ترتبط بالموضوع.

أولاً: ملحوظات تتعلق بمنهج الدراسة:

رغم أن الباحث عرض بعد المقدمة خطة تناوله للموضوع إلا أن ذلك لا يحول دون ملاحظة الآتي:

١. لم يتّبع الباحث طريقة محددة لتعريف مفاهيم الدراسة الأساسية، فظهرت مفاهيم مثل المعرفة، والعلم، والظاهرة الاجتماعية، والنظام المعرفي؛ وقد تم تعريفها بأكثر من طريقة وأكثر من شكل في ثنايا الدراسة، وحبذا لو جمع الباحث هذه التعريفات في البداية، واختار التعريف الأنسب لكل مفهوم منها ووظفه كما يريد، حتى لا يتوهم القارئ أن ثمة تناقضاً في التعريفات، الأمر الذي قد يزيد الموضوع غموضاً وصعوبة في الفهم والاستيعاب.

٢ . يعد القرآن الكريم الإطار المرجعي الأساسي والأولي لموضوع الدراسة كما يتضح من عنوانها، ولقد تعامل الباحث مع الكثير من الآيات خدمة لهذا الموضوع، وهو الأنسب في هذا المقام قطعاً، إلا أنه في تأويله للكثير منها لم يرجع إلى أي تفسير من التفسيرات الكثيرة للقرآن الكريم، ولم يذكر سبباً لذلك، ولم يثبت أياً منها في قائمة مذكراته ومراجعه، رغم أهمية ذلك في ضبط ما تأوله، ومعرفة ما الجديد الذي أضافه إلى مساهمات الأقدمين، والقيمة الحقيقية لهذه المساهمات، فضلاً عما في ذلك من تقييد الجرأة في تأويل كتاب الله تعالى.

٣ . يحمل عنوان الدراسة "الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم"، وهذا يقتضي منهاجياً أن يتوقف الباحث أولاً أمام مفهوم الظاهرة الاجتماعية في القرآن الكريم اتساقاً مع العنوان، لكن الباحث -دون مبرر- ابتدأ بالعلم والمعرفة في القرآن، ثم عرّج إلى الظاهرة الاجتماعية، ثم إلى نظامها المعرفي، ثم إنه يفترض منهاجياً حين تُستعرض الدلالات القرآنية لمفهوم ما أن يُرجع إلى الآيات التي تعرضت للمفهوم لاستنباط هذه الدلالات منها، آخذاً في الاعتبار طبيعة العلاقة بين أحكام الآيات في أسباب النزول ومناسبته، والمطلق والمقيد، والخاص والعام والناسخ والمنسوخ، إلى آخره، حرصاً على أن لا يكون فيما تم استنباطه من الدلالات ما قد يوقع في الحرج والخطأ، ولكن الباحث رغم جهده الواضح لجأ إلى عملية انتقاء للآيات دون أن يبين أسباب ذلك وضوابطه، بل إن هناك بعض الدلالات تكاد تخلو من آية إشارة إلى الآيات القرآنية مثل ما ورد بشأن الدوافع الحيوية عند الإنسان.

٤ . هناك تعميمات قاطعة، وأحكام مانعة بخصوص الظاهرة الاجتماعية أثبتتها الدراسة، مع أن الظاهرة الاجتماعية بطبيعتها لا تقبل ذلك، كالقول بأن العلم موضوعي والمعرفة ذاتية، مع أن هناك حديثاً في الغرب عن خرافة الموضوعية في مرحلة ما بعد السلوكية أو ما بعد الحداثة، والقول بأنه لا سبيل إلى فهم تجليات الظاهرة الاجتماعية إلا من خلال متغيري العلم والجهل في تفاعلهما

مع بقية المتغيرات، مع أن هناك سبلاً أخرى لهذا الفهم من التأريخ، والمقارنة، والوظيفة إلى آخره، والقول بأن الابتلاء يقابله البشر بالإغراق في زينة الحياة الدنيا، أو بالجمع بين تعظيم الإيمان وتعظيم العمل الصالح في زينة الحياة الدنيا، مع أن هناك حالة أخرى حيال النظر إلى الابتلاء في هذه الزينة تمثل التطرف الآخر مقابل التطرف في الانغماس فيها، وهو تطرف الرهبانية المبتدعة في قوله تعالى: ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾، والقول بأن العلم يؤدي إلى معلومات يقينية، فهل العلم حقاً يؤدي إلى يقينيات؟ وإذا كان يفعل ذلك، فهي يقينيات بالنسبة لماذا ولمن؟ وهل في العلم البشري يقيني؟

ثانياً: ملحوظات تتعلق بموضوع الدراسة:

وهذه الملاحظات لا تعدو أن تكون استخلاصاً مما أورده الباحث في موضوعه، ويدخل فيها:

١. بدا لي عدم الوضوح في ربط العلاقة وضبطها بين النظام المعرفي وبين العلم في الدراسة، فهو تارة يتحدث عن النظام المعرفي الذي يُولد العلم، وتارة أخرى يتحدث عنه وكأنه معنى بعملية كسب العلم، فهل ولادة العلم هي كسبه، أظن أن هناك فارقاً، فالولادة تخرج من رحم النظام المعرفي، والكسب لا يشترط فيه أن يكون من الداخل، إذ أن الكسب عملية جلب واستحواذ غالباً ما تتم من الخارج.

٢. تحدثت الدراسة عن نزول القرآن منجماً في تجليات سوره المختلفة، حتى إذا توحدت متفرقاتها في إطار دين التوحيد كمل الدين، وأعيد ترتيب ما نزل متفرقاً، ثم ذكر لاحقاً أن الظاهرة الاجتماعي وقوام الحياة الإنسانية مكونة من النفس والمال والبنون، والتساؤل هنا: أين الجانب الآخر في الحياة الإنسانية غير الملحوظ أو المشاهد؟ وبعبارة أدق أن يسكن الغيب في الظاهرة الاجتماعية وما دوره في تجلياتها؟ خاصة وأن مما نزل به القرآن منجماً، قد تعرض بشكل أو بآخر لأمور كثيرة هي من الغيب غير المنظور، بل هي مما يحكم هذه الظاهرة، ويتحكم فيها أحياناً.

٣ . ذكرت الدراسة أن للظاهرة الاجتماعية متغيرات يصفها بالأصول، وكرّر ذلك في الدراسة، ولا أعتقد أن لفظ المتغيرات يتوافق مع لفظ الأصول، فالأولى أن يقال ثوابت الظاهرة الاجتماعية، لأن المتغير إذا لم يثبت على حال قد لا يكون أصيلاً، ولأن للظاهرة الاجتماعية متغيراتها بجانب أصولها الثوابت، وهذه الثوابت مما لا يؤثر فيه الزمان والمكان عكس المتغيرات التي لا تستقر على حال في كل زمان وكل مكان، كما أثبت الباحث نفسه.

٤ . ورد في الدراسة -بحق- أن علماء الشريعة أكدوا بما يشبه الإجماع أن الشريعة تدور أحكامها حول حفظ الضروريات الخمس، لكنه لم يبين أين تقع الحاجيات والتحسينات في الظاهرة الاجتماعية، ثم يذكر أن هذه الكليات الخمس تتفاعل فيما بينها لإنتاج هذه الظاهرة، ويعود ليقول إنها إنما تحيط بالظاهرة الاجتماعية، وتضبط جزئياتها، فهل هي تولد الظاهرة؟ أم تحيط بها وتضبطها؟ أم أنها تولدها ثم تحيط بها وتضبطها؟ هذا ما لم يتضح.

٥ . فسر صاحب الدراسة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾ بمعنى أدخلوا في التوحيد، وأن الخروج فيه خروج إلى الكفر، وأن ما بين الإيمان وبينه يقع الشرك، فمن أين جاء الباحث بهذا التفسير؟ الأولى أن يعود إلى ما قاله علماء التفسير، في اجتهاداتهم حول معاني السلم والإسلام والسلام، والكفر، والشرك، والحرب، حتى نعرف طبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم الستة وأنماطها، ثم يقدم لنا ما شاء من اجتهاده في هذا السبيل، للمقارنة بين ما قدموه وما أسهم به، وإذا كان الشرك يقع بين الإيمان والكفر، فأين يقع النفاق؟

٦ . أفاض الباحث في الحديث من المتغيرات الثلاثة للابتلاء وهي النفس والمال والبنون، وربط بينها، ومع أن هذه المتغيرات التي عبر عنها أحياناً بالأصول لا تستنبط إلا من خلال استعراض معاني الابتلاء كافة في آيات القرآن الكريم، وما يتعلق بها من أصول ثوابت، ومتغيرات غير ثوابت، ولقد استبان لي في أطروحتي للماجستير أن ثوابت الابتلاء ستة، المُبْتلي، والمُبْتَلَى، والمُبْتَلَى به، والمُبْتَلي عليه، والمُبْتَلَى فيه، والمُبْتَلَى له، ولكل عنصر متغيراته الكثيرة.

٧. اتبعت الدراسة ما هو شائع في كثير من الدراسات حين وصفت مفردات مثل الفجور، والشح، والبخل، والكبر، والحسد، والعجلة، والطمع بلفظ قيم، مع أنها من مضادات القيم في أوسع معانيها؛ لأن ما كان قيماً كان وسطاً عدلاً لا عوج فيه ولا انحراف، فكيف يطلق ذلك على ما هو غير سوي في الظاهرة الاجتماعية؟ أظن أن تراثنا الإسلامي مليء بألفاظ أكثر دلالة على ذلك مثل: المفاسد، المضار، المذام، الكبائر، إلى آخره.

٨. قسمت الدوافع البشرية الحيوية في الدراسة إلى الجوع والعطش، والعنت، والجنس، والعري، ويرى أنه لا بد من إشباع هذه الدوافع لحفظ أصل حياة الإنسان على الأرض، وهي داخله في فتنة المال والبنين، وهذا تضييق لما ينبغي أن يقوم عليه أصل الحياة، ومن ثم أصل الظاهرة الاجتماعية، ذلك أن أصلها يتسع لأكثر مما ذكره. ورحم الله الإمام الغزالي حين جعل ما يقوم عليه هذا الأصل على ثلاث رتب، الأصول التي لا قوام للعالم إلا بها، والمهيئات التي لا قوام للأصول إلا بها، والمزينات التي يمكن الاستغناء عنها، على ما فصل في كتابه "إحياء علوم الدين".

٩. تكلم الباحث عن وسائل تحقيق مقاصد الشريعة في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات، والأولى أن يقول في الأخيرة العقوبات، لأن العقوبات تتجه في الشريعة إلى ما هو جنايات وإلى ما هو عداها كالجرائم والجنح، ولا أعرف لماذا أدرج تحت الجنايات -يقصد عقوباتها- التعزير والقصاص، وسكت عن الحدود، مع أن الحدودو تتصدر المرتبة الأولى في تقدير العقوبة نصاً، سواء اعتمدت حجيتها على القرآن أم على السنة، أم على كليهما معاً.

١٠. ورد في الدراسة أنه "سوف تذهب إلى غير رجعة القطيعة المعرفية بين التخصصات العلمية في مجال الظاهرة الاجتماعية" لكن من قال أن القطيعة موجودة أصلاً ولو على المستوى النظري، والظاهرة الاجتماعية تفرض نفسها على كل تخصص علمي يهتم بها، وإن كان من زاوية مضمونه المعرفي، كما أن ذلك قاد منذ سنوات إلى ظهور علوم ترفض القطيعة مثل علوم الاجتماع

السياسي، والنفس الصناعي، والنفس الاجتماعي، والاقتصاد السياسي، والسلوك السياسي، إلى آخره، ثم إن جازت القطيعة بين التخصصات العلمية في مجال الظاهرة الاجتماعية من منظور آخر غير شرعي هل تقبل علوم الأمة ذلك من الوجهة الشرعية؟

١١. ويبقى التساؤل عن جدوى المعادلات الرياضية ولغة المنطق، في أمر يتعلق بالقرآن الكريم وفي دراسة مهمة كهذه الدراسة، له ما يبرره، خاصة إذا كان الباحث الذي يقدم هذه وتلك بضاعته مزجاة في هذا الشأن، كما اعترف صاحب هذه الدراسة، هل الأجدى تيسير القرآن للفهم أم تعقيده؟ وإذا قدر لهذه الدراسة النشر ضمن أعمال ندوة النظام المعرفي الإسلامي، فهل يستطيع جمهور عريض قد يكون أغلبه غير متخصص أو عالم بالرياضيات والمنطق أن يستوعب لغة غريبة عنه؟

الدكتور عرفان عبد الحميد

ملاحظتان ما بدأ بهما الاستاذ الدكتور محمد مهران حديثه حول مبدأ الصراع وعمليات التساقط مع الغرب. وفهم من الأوراق السابقة أننا ندعو إلى صراع مع الطرف الآخر المقابل لنا وهو الغرب المسيحي اليهودي. وأنا أرى أن مبدأ الصراع غريب عن الفكر الاسلامي بتاتاً، إنما هو مبدأ محرك للتاريخ الغربي منذ أيام هرقليتوس في القرن الخامس قبل الميلاد إلى نهايات القرن الماضي؛ عندما عنون دارون وماركس ما كتبوه وبدأوا باستخدام مصطلح الصراع.

نحن لا ندعو إلى الصراع من ناحيتين، الأولى أن المعطيات المادية المعاصرة التي تحيط بالعالم الاسلامي لا تسمح لنا أن ندخل في صراع مع الطرف الغربي أو الغرب، كأننا عندئذ كمن يعطي الجزار سيفاً بتّاراً ويقول له تعال واذبحني، فالمعطيات المادية لا تسمح لنا بالدخول في صراع مع الغرب. أما الغرب فتاريخه وفكره دائماً على مبدأ الصراع. فبعد سقوط الاتحاد السوفييتي يحاول الغرب أن يصور العالم الاسلامي وكأنه طرف مقابل ينبغي أن يدخل معه في صراع. ومن هنا دعوة كثير من الاستراتيجيين الغربيين بوجوب شن حرب اجتماعية سلمية على

العالم الاسلامي مع ما يشعرون ويعرفون ما ينتاب العالم الإسلامي من ضعف وهوان مع الأسف في ظروفنا القائمة، الفكر الاسلامي ما قام ولن يقوم على مبدأ الصراع لأن منطلقاته القرآنية تمنعه من هذا.

الناحية الثانية أن عمليات التثاقف في الفكر الاسلامي عمليات قامت على أساس من الأخذ والعطاء من غير ضغط، هذه مسيره الفكر الاسلامي عموماً منذ أن دخل في حوار مع الفكر اليوناني؛ في حين أن عمليات التثاقف في الفكر الغربي دائماً قامت على أساس إلغاء هوية الطرف الآخر ومحو هويته الثقافية، فالتثاقف في المفهوم الغربي قائم على أساس من قاعدة الاستلاب؛ استلاب الطرف الآخر ومحو هويته وإلغاء وجوده، وهذا غريب عن الفكر العربي والاسلامي عموماً، وأيضاً من منطلقات قرآنية متجذرة حددت إطار الفكر في الإسلام. وتجدر الإشارة إلى أن هناك ألواناً من الثقافات الاسلامية في العالم الإسلامي مثل إسلام باكستاني وإسلام مغربي، لماذا هذا التنوع في الثقافة الإسلامية؟ لأن عمليات التثاقف في العالم الإسلامي لم تقم على استلاب الطرف الثاني ومحو هويته وإلغاء وجوده، بل الإقرار به كطرف والدخول معه في عمليات ثقافية من غير ضغط أو طرد لما لا تريد أن تأخذه من الطرف المقابل، وأرجو أن يكون هذا واضحاً في أذهاننا كمفكرين إسلاميين، ومبدأ الصراع والقتال في اعتقادي هو مبدأ غريب عن الفكر الإسلامي، وعمليات التثاقف دائماً في الفكر الإسلامي لم تتخذ أبداً صورة الإستلاب للطرف المقابل. وشكراً.

الدكتور محمد عواد

في الحقيقة لي ثلاث ملاحظات، وأبدأ من الفصل بين المعرفة والعلم، في الحقيقة أشكر الدكتور مهران على تأكيده الفصل بين المعرفة والعلم، والنظريتان موجودتان في الغرب، الغرب من حيث هو دولة مسيطرة قامعة تشجع القول بأنه ليس هناك معرفة وإنما علم، والتأويل الوضعي للمعرفة قبلته الدولة الحالية وهي الدولة القمعية و هي المسيطرة وهي التي قبلت هذا التأويل. وهناك تيار آخر لا يقبل

هذا التيار الوضعي وهو تيار هبرماس وماركوز، ونحن مع هذا التأويل الذي يفصل بين العلم والمعرفة لأغراض أيديولوجية بحتة في محاولة الوقوف أمام الدولة المسيطرة، والدولة القمعية والعقلانية التكنولوجية المسيطرة.

والقضية الثانية فيما يتعلق بالتأويل العلمي للقرآن الكريم، وفي هذا أذكر أن الشاطبي رحمه الله يؤكد أننا لا نستطيع تقديم تأويل علمي للقرآن الكريم، فالقرآن الكريم ليس علماً، والشاطبي له نصوص يقول فيها إنهم في كل سنة يأتوننا بتأويل للقرآن الكريم تأويل علمي وتأويل فلسفي ومنطقي وغير ذلك. فهذا القرآن نزل لأمة أمية وعلينا أن نعرف أسباب النزول وتاريخ النزول ولا يصح أن ننزل على القران تأويلات فلسفية وعلمية.

هذا فيما يتعلق بتأويل القرآن الكريم علمياً، أما تأويل القرآن الكريم معرفياً فهنا نقع في مشكلة ثالثة وهي قضية المسلمات، فجميل أن نبني النظام المعرفي الإسلامي على مجموعة من المسلمات لكن كما تعلمون إن المسلمات تخضع للنقد، فالمسلمات في العلوم الرياضية خضعت للنقد منذ وضعت، والعلم الحديث والمنطق الحديث برهن أن مسلمات العقل الأساسية وهي قانون الهوية وقانون الذات أصبحت مرفوضة في النقد الحديث والفيزياء الحديثة، فالذات المستبعدة غير موجودة، والتناقض الآن يمكن أن يكون في الفيزياء والمتناقضان قد يجتمعان، والهوية أصبح عليها إشكال كبير جداً، والمنطق الصوري التقليدي أصبح مرفوضاً، فإذا أردت بناء النظام المعرفي على مسلمات فإن هذا جميل، ولكن من سيضع هذه المسلمات ومن يختار المسلمة (أ أو ب) وهل يجوز التغير أو الإلغاء، وما قيمة هذه المسلمات أصلاً، فعلينا أن نتأكد أولاً أن هذه المسلمات تعود إلى المسلمات الأصول وهي الإيمان بالله أولاً ثم النبوة، وإذا قبلنا هذه المسلمات فليس هناك ضرورة لوضع مسلمات أخرى، المسلمات الرئيسية هي ثلاث: الله موجود والوحي موجود والنبوة موجودة، وهذه يجب أن نقبلها دون برهان أو تفسير، وهناك براهين قدمت عليها اعتراضات كثيرة وإذا أردنا أن نبني مسلمات رئيسية من هنا نبدأ.

هناك قضية إشكالية ومعقدة جداً وهي قضية الأنا والآخر وأعتقد أن هذه القضية تحتاج إلى هدوء ووقفة لأن هذه القضية كثيراً ما تفهم في غير سياقها، وعلى مستوى الإسلام كدين وعلى مستوى القرآن ليس هناك أنا والآخر فلا يوجد في القرآن لفظة واحدة عن الآخر مطلقاً، ليس كالتوراة أو التلمود يتحدث عن الأغيار أو "الجنتلز" ، فالقرآن يخاطب الناس جميعاً ومن ثم فليس هناك إسلام وغرب أو شرق وغرب ، فالإسلام إذا خاطبنا به الناس فهو دين لجميع الجنسيات والأقوام، وهناك معادلة في القرآن وهي العالمية والخاتمية وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . فالقرآن هو الرسول الدائم للبشر ، وليس من حق أي جنس أو عرق أو جماعة يحق لها بسبب سبقها في الاسلام احتكاره واستثناء الآخرين منه ، ولكن إن تحدثنا عن المسلمين والآخر فهذا شيء طبيعي ، فلا بد من وجود آخر ولا بد من وجود عدو فالصراع جزء أساسي وهم البادئون به من أول التاريخ ، ولا بد أن ندرك الأمر استراتيجياً وسياسياً وبكل أبعاده ، على مستوى المسلمين ككيانات اجتماعية سياسية ، وعلى مستوى الإسلام كدين لفظة الأنا والآخر غير قائمة .

دكتور محمد بريمة عرفت العلم والمعرفة ، بأن المعرفة عملية فردية ذاتية والعلم جوهر ، فأريد أن أطرح عليك بعض الأفكار وأرجو أن تصححها لي ، أعتقد أن المعرفة كما وردت في تراثنا أنها الحالة التي يسبقها جهل أما العلم فلا يسبقه جهل ، ولذلك سمي الله عليماً ولم يسمى عارفاً ، فالوحي عارف بالله وليس عالماً بالله لأن العلم فيه الاحاطة وكما اتفق الأصوليين أن العلم هو الإدراك الجازم المطابق للواقع وعن دليل ؛ وهو إدراك لكي لا يكون ظناً ، وجازم لكي لا يعتريه الشك ، ومطابق للواقع حتى لا يكون تخيلاً ، وعن دليل حتى لا يكون تقليداً ، فما رأيك في ذلك؟

القضية الثانية قضية معادلة القرآن للكون كما ورد عند أبي القاسم حاج حمد ، وهذه من إشكاليات النقل عن خارج السياق ، لأن أبا القاسم نقل عن ابن عربي ، وابن عربي كان يتحدث عن الآية ﴿لا أقسم بمواقع النجوم﴾ وتكلم عن النجوم بهذا المعنى وهل هي نجوم الكون أم نجوم الآيات وهي الآيات المنجمة عندما وضعت في

القرآن فيها معادل موضوعي لتركيب الكون، فلو أخرجنا آية أو حرفاً أو نصاً من القرآن كأنما نغير موضع فلك أو نجم في الكون، وأبو القاسم استخدمها في سياق آخر ولكن هو معادل بمعنى ابن عربي.

الدكتور ابراهيم أحمد عمر

إني أعتمد في تعليقي على كلام الدكتور مهران على ما قدمه الآن وليس على ورقته، بدأ الدكتور مهران كلامه بمقدمات في غاية الأهمية، ولكنه قال إنّه يجوز التفريق بين العلم والأخلاق، وأنا أقول أن النسق الاسلامي ليس فيه هذا التفريق، حتى إن القرآن عندما يقول تفيض أعينهم مما عرفوا من الحق هذا واضح أن السلوك الانساني مرتبط بالحق، وأظن أن من أهم خصائص العلم أن يوصلنا إلى الحق، فالتفرقة الموجودة في الغرب بين الأخلاق والعلم لا تجوز في رأيي في النسق الاسلامي الذي نسعى إلى تحقيقه.

النقطة الثانية ذكر أن المعرفة أو العلم تراكمي وذكر عن التراكم العلمي والجدل بين الوحي والواقع. أنا أقول إن الغربيين الآن لا يؤمنون بنظرية التراكم، والسبب في هذا أنهم لم يستطيعوا أن يربطوا ربطاً منطقياً بين نظرية علمية سابقة ونظرية علمية جديدة، ووجدوا إن كل نظرية علمية جديدة من نيوتن إلى انشتاين تخلق عالماً جديداً فتستأصل النظرية التي قبلها، ولذلك لا يوجد رباط منطقي بين ما سبق وما لحق، وبالتالي النظرة التراكمية في العلم موضع شك حتى في الغرب.

نحن في القرآن نريد أن نقول ما عجزوا عنه يمكن أن يأتي لأن القرآن أتى مصدقاً ومهيمناً، لكن لا بد من وضع الأسس لها والتفكير فيها بمنطلق قرآني. لكن القول إن الغرب هو الآن معتمد النظرة التراكمية للعلم هذا غير صحيح.

الحديث أيضاً عن الأخذ من الغرب قيل يمكن للمنهج الاسلامي أن يأخذ من الغرب ما يستطيع أن يأخذه في إطار النظرة الكلية للاسلام، لكن هذا أمر يحتاج إلى حديث دقيق، فمثلاً الحديث عن المنهج العلمي باعتبار أنّه الأمر الثابت، هذا أمر مشكوك فيه أيضاً وليس صحيحاً؛ لأن المنهج العلمي لم يكن ثابتاً على طول الحركة العلمية لا في الغرب ولا في غيره، حتى عندما نتحدث عن الاستقراء، الاستقراء

يعني بالمكان الأول البناء على الماضي كلية، وأؤكد على كلمة (كلية)، ولكن بالنسبة لأي حديث في القرآن ففيه الماضي وفيه المستقبل الذي هو من علم الله سبحانه وتعالى، فإذن المنهج القرآني لا يمكن أن يكون مطابقاً لمنهج علماني تجريبي، باعتبار الاخير يعتمد على الماضي فقط. وأعتقد أن هذا ما عني بكلمة (الكهانة): البناء على الماضي فقط هو كهانة والاستقراء هو كهانة، فالحديث عن المنهج العلمي يحتاج إلى تطوير شديد ولا يمكن أن يقبل بهذه الصورة.

بالنسبة للدكتور محمد بريمة، أنا لي تعليق على تعليقه على الأخ محمد مهران. الأخ بريمة تكلم عن قضية من أين يستقى أو يؤخذ النظام المعرفي، وأيضاً هو يركز على الظاهرة الاجتماعية، وكأنه يقول إنّ النظام المعرفي هو وليد لهذه الظاهرة الاجتماعية، ويذكر أنّ القرآن نزل منجماً، ولكن الشيء الذي لا بد من ذكره هو أن القرآن من عند الله سبحانه وتعالى، وهو في اللوح المحفوظ، ثم في السماء الدنيا، ثم نزل منجماً، فهذا لا بد أن يكون له أثر، فهل الظاهرة الاجتماعية هي التي ينبعث منها النظام المعرفي، أم أن النظام المعرفي كان موجوداً منذ أن علّم الله آدم الأسماء، وأيضاً اعتماد الظاهرة الاجتماعية باعتبارها المصدر الرئيسي والوحيد للنظام المعرفي يحتاج إلى تمحيص. وبهذه المناسبة أقول إن حديثه على عالمية القرآن تستمد من عالمية عوامل الظاهرة الاجتماعية، هذا أيضاً يدخلنا في قضية الظاهرة الاجتماعية هل هي في الحقيقة عالمية؟. وأنا أشك في هذا كثيراً لأن الظواهر الاجتماعية ظواهر متجددة متغيرة الأسباب كثيراً.

وأختم بأن هناك مفهوماً مشى فيه الدكتور بريمة خطوات ممتازة جداً، أمل أن يكمله، وهو عندما ذكر أن ابتلاء الإنسان بالمال والبنين وغيرها فيها ابتلاءات، وأن الشكر، ليس أن نقول فقط الحمد لله والشكر لله، بل هو أن تعطي من كل هذه النعم، إن أعطيت علماً تقدم جزءاً منه، إن أُعطيت مالاً تقدم شيئاً منه، إن أعْطيت صحة وعافية تقدم منه، فالشكر ليس قولاً بل من نوع النعمة وهذا أهم ما ورد في بحث الدكتور بريمة وآمل أن يكمله.

الدكتور حمدي عبد الرحمن

لي ملاحظة على ملاحظة الدكتور مهران، في الواقع أنا لم أسمعها لأول مرة وهي القول بعالمية العلم وأن العلم والمعرفة لا جنسية لهما، هذه المقولة في الواقع لا أقبلها، في نطاق تخصصي عقدت الجمعية الدولية للعلوم السياسية مؤتمرها السنوي بعنوان علم السياسة بين العالمية والمحلية في عام ١٩٨٨ . وفي المؤتمر نوقشت هذه القضية وتبين أنها قضية ذات واقع ايدولوجي، وارتبطت بفترة زمنية معينة يمكن أنك تقصد أن العلم إذا ورد في ثنايا الحديث أنه بمنهجيّته وليس بموضوعه، أي إنه طريقة تفكير. حتى القبول بهذا الفهم هذه المسألة أيضاً ينبغي أن نأخذها بقدر من التحفظ؛ لأن المفاهيم الأساسية التي تنبني عليها منهجية العلم ليست محايدة تماماً، وإنما هي تحمل دلالات وسياقات اجتماعية مختلفة، فحينما نذكر مثلاً مفهوم الطبقة تثور في ذهن الباحث والمستمع صورة ذهنية معينة ترتبط بالاستعمال الماركسي، بغض النظر عن مفهوم الطبقة الحقيقي، كذلك حينما نذكر مفهوم الشورى أو مفهوم الديموقراطية، فهنا القضية في كيفية استخدام المفهوم وفي طريقة توظيفه وملاءمته أيضاً للسياق.

النظرية الاجتماعية الحديثة -وهي نظرية وضعية- قلصت العالم إلى العالم المحسوس فوقعت في أزمة؛ لأنها اهتمت في جانب التحليل دون الجانب التركيبي، وهنا أزمة النظرية الاجتماعية المعاصرة. فعلينا أن نأخذ هذه المقولة أيضاً بقدر كبير من التحفظ.

والمسألة الثانية هي استفهام في ورقة الدكتور بريمة، الدكتور بريمة ذكر في ورقته تعريفاً للنظام المعرفي، وتعريفه لا يخرج عن التعريفات الغربية للنظام المعرفي، لأنه ذكر أنه يقوم على أساس مجموعة من المفاهيم الجامعة، مسلمات، ثم افتراضات نظرية يعني هنا أن هذا تنزيل للنظام المعرفي الجامع الذي يقوم على الوحي قرآناً وسنة وجعلته يشتمل أيضاً الانماط المعرفية الأقل منه، مثلاً الـ(Paradigm) وفقاً لاستخدام (كون) لهذا المفهوم. وبهذا فإن النظام المعرفي وفقاً لما فهمته من ورقتك بهذا المعنى يقبل فكرة التحول والتغير طالما أنه يشتمل على تفاعلات ومتغيرات وافتراضات نظرية، فالافتراضات قد تتغير حسب الزمان.

في البداية لديّ ملاحظة منهجية اعتبرها أساسية على بحث الدكتور مهران وهي متعلقة بالنظام المعرفي الإسلامي بين العمومية والخصوصية، بحثت عن الإسلام فوجدته القرآن ولم أجد ذكراً للسنة مطلقاً، وهذا يثير قضية تحديد الإطار المرجعي للدراسة، حينما نتكلم عن الإسلام فماذا نقصد بالإسلام حتى لا نظلم الكتاب ولا نظلم السنة، لا أحب أن تسير مجريات هذه الندوة في اتجاه يظلم السنة.

الأمر الآخر هو أن الدكتور مهران طرح قضية أنه لا بد أن ننظر للقرآن نظرة علمية، هذا صحيح والقرآن نظر هذه النظرة في مفاهيم كثيرة بالتأمل والتدبر والتفكر، ولكن المشكلة الحقيقة هي كيف ننظر، وبعبارة أخرى ما هي شروط الناظر وحدوده، وما هي شروط المنظور به وحدوده، حتى لا يكون النظر في القرآن الكريم مثل النظر في أي كتاب آخر؛ وتعالى الله أن يكون النظر في كتابه مثل النظر في أي كتاب.

الأمر الآخر وهو متعلق بالدكتور بريمة، حيث طرح قضية العلاقة بين العلم والمعرفة واتضح كما ذكره أن العلم أخص من المعرفة وأنا عندما نظرت في قول الأصفهاني أن العلم يتعلق بحقيقة الشيء وصفاته والمعرفة تتعلق بذات الشيء وقال إن المعرفة أخص من العلم. فهذه المسألة أوقعتني في لبس.

والاستفسار الأخير متعلق بظاهرة الابتلاء كما وردت أيضاً عند د. بريمة. حينما ننظر في ظاهرة الابتلاء في القرآن والسنة نظرة جامعة اعتقد أن هناك أفقاً أوسع وأرحب يمكن أن تضع الثلاثة مفاهيم التي ذكرتها في هذا الأفق. هذا الأفق يقوم على النظر إلى الابتلاء من خلال خمسة أبعاد: البعد الأول خاص بالمبتلي وهو الله سبحانه وتعالى، والبعد الثاني هو المبتلى وهو الإنسان، والبعد الثالث وهو المبتلى به ويدخل هنا المال والبنون والخير والشر عموماً، والبعد الرابع المبتلى له وهو هدف الابتلاء ومقصده، والبعد الخامس المبتلى فيه ويدخل هنا الحيز الزماني والمكاني أو النطاق الحضاري الذي يجري به الابتلاء.

الدكتور أنور الزعبي

أحب أن أسهم في توضيح مفهوم المعرفة والعلم، الإمام الحسن رضي الله عنه قال إن العلم والمعرفة شيء واحد، الغزالي خالفه في ذلك وقال إن المعرفة ما يفيد التصور والعلم بما يفيد التطبيق. المعرفة تنتقل من عملية تصور ولا يمكن أن تبدأ إلا بتصور ثم تنتهي بدليل يؤكد هذه المعرفة أو ينفيها، وبالتالي هذا تطبيق فالعلم ينصرف إلى الجانب العملي بينما المعرفة تنصرف إلى الجانب التصوري.

ومن هنا جاء أن المعرفة هي كشف وجاء التصوف هو عرفان من معرفة وليس من علم، بمعنى أنه يتصور الشيء ويستدعيه إلى ذهنه، ولكن أن يعتقد بالشيء ويصدق ويؤمن بالدليل فهذا هو العلم. وهذا هو الفارق الذي وضعه الغزالي وهو الفارق الصحيح بنظري في مسألة العلم والمعرفة. المعرفة أعم من العلم على هذا الأساس وهي عبارة عن ما يأتي إلى الذهن ويتوارد من أي طريق وهذا ما أقره الفيلسوف (راسيل) عندما قال المعرفة بالاتصال المباشر والعلم بالاستدلال. المعرفة بالاتصال المباشر كأن أشاهد الناس وأشاهد الشيء أو أنظر الشيء، بينما الاستدلال هو أن أتأكد أن هذا الشيء حقيقي وموجود ويقين.

الدكتور راجح الكردي

في الحقيقة أريد أن الاحظ ملاحظة عامة في كل استدلالاتنا، نقول إن النظام المعرفي مرجعيته الوحي القرآن والسنة، والحقيقة الاستدلال بالنص لا بد أن يخضع لمنطق الدلالة. ﴿الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان﴾ فمنهجية الاستدلال ليست حماسة، الفكرة تلوح لأول وهلة فتسقط على النص، لذلك المنهج الاسقاطي غير مقبول، مقبول في الاستدلال بالنصوص الشرعية مع اقراري أن الروح العلمية موجودة في القرآن في توجيه الانسان نحو المنهجين المعروفين الاستنباط والتجربة، ولكن لا أوافق الدكتور مهران في استدلاله بقوله ﴿فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً﴾ فهذه قضية لا تخضع إطلاقاً لمنطق التجربة ولا للاستقراء، هذه قضية فعل الله عز وجل، وفعل الله عز وجل ناجز، وأوكد الملاحظة أنه يخشى أن مثل هذا التفكير

وهذا التصور يقودنا إلى إخضاع المعجزة للتجربة ونحن نعلم أن المعجزة هي خارقة أصلاً للتجارب وللقانون.

وهذه ملحوظة عامة في كل استدلالا تنا حتى تبقى المرجعية هي القرآن والسنة، وكلاهما وحيٌ وهناك منطق بالاستدلال على ما تقول. النص يجب عدم تجاوزه، وأنا أدرك أن النص له مدلولات، ولذلك أشار علماؤنا في الأصول إلى مدلولات النص اقتضاءً وإشارة ومفهوم مخالفة وغير ذلك حتى وصلوا إلى المقاصد.

الدكتور نصر عارف

جاء الحديث عن القرآن والسنة وكأنهما مرجعان متنافسان، هناك من يريد أن يؤكد على القرآن أو السنة. أود فقط الإشارة إلى بحث أجراه الدكتور محمد بدر – رحمه الله– بعد استطلاع على تاريخ النظم القانونية الاجتماعية من خلال عشر لغات على الأقل، توصل إلى النظم القانونية جميعها تجمع على أن المصادر مصدران: مصدر منشيء ومصدر مفسر، وطبقها على القرآن فجعل القرآن مصدراً منشئاً والسنة مصدراً مفسراً، واستشهد بأن المصدر الأساس قد أحال إلى المصدر الثاني ومن ثم الجمع بينهما، يستحق هذا الأمر دراسة وافية، وإطلاق لفظ الوحي على كليهما يحتاج أيضاً إلى دراسة.

تعليق د. محمد مهران

بالنسبة للمعجزة أنا قلت إنها ليست تجربة علمية والتجربة العلمية من بين شروطها العمل والاشتغال في مناهج البحث، والتجربة العلمية في شروطها الأساسية أن يعاد تركيبها واجراؤها لمن شاء، مفتوحة للجميع أما المعجزة فليست تجربة، بل معجزة إلهية، هي عطاء من الله سبحانه وتعالى لسيدنا ابراهيم وسيدنا عيسى وغيره من الأنبياء، هذه تجربة لا تتكرر ولن تتكرر، أنا قلت إن الله سبحانه وتعالى أراد أن يطمئن قلب سيدنا ابراهيم بدليل عملي، أنا أقول أن مبدأ التجريب كبرهان مقبول من الناحية العلمية في القرآن الكريم، أعطاه الدليل فقط، لكن مبدأ التجربة أو روح التجريب موجود في القرآن الكريم كتقديم دليل عملي.

المنهج العلمي، أنا أذكر مجرد اللفظ العام والصورة العامة ولكن لا أقول إن هذه صورة علمية، ولا يمكن أن أذهب وأقول لربي أرني كي تحي الموتى كما قال سيدنا ابراهيم، لا طبعاً، لأن هذه معجزة لا تتكرر، وإنما أخلص منها إلى روح التجريب الموجودة في القرآن الكريم.

أما الصراع بين الأنا والآخر، أنا لم أقل ذلك، وأنا أستنكر على من يقيم هذا الصراع بين الأنا والآخر، الإسلام ليس فيه صراع بل هو نظام مفتوح نظام متسامح، نحن الذين نخلق الصراع، العيب فينا نحن وليس في الاسلام، فالاسلام بعيد عن كل صراع والاسلام ينبذ الصراع.

الحضارة الغربية شرسة وما شابه ذلك ولكن هي حضارة العصر، ولا بد أن نأخذ منها ما يتلاءم معنا، لكن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والتجربة والفروض العلمية، هذه البنية العامة، كونك تتدخل وتطبقه في المجال السياسي تقول الطبقة عند الرأسماليين غيرها عند الماركسيين هذا تطبيق إيديولوجي لهذا المنهج، لكن البنية الشكل الذي سوف يطبق هذا هو الذي سيطبق هناك أنا أعطيك كوب وأنت تملئه ماءً أو عصيراً أو أي شيء. أخيراً لا يمكن تأويل القرآن، فالتأويل صعب جداً، فأنا قلت إذا كان لا بد من تأويل القرآن نأخذ الجزأ الثابت نسبياً وهو المنهج العلمي، هذا هو الذي يعطينا تصوراً علمياً لتفسير القرآن الكريم. المعرفة والعلم كلاهما من جذور لغوية واحدة واشتقاقها اللغوي واحد وكلاهما يأتي من المعرفة، وهو العرف، وهو أعلى الجبل، وهو يهتدي به الى الطريق الصحيح، ومنها جاءت كلمة النبي هو الذي يقول الحق ويهتدي به إلى الطريق الصحيح، فالعلم والمعرفة بمعنى واحد وكأنهما مترادفان.

تعليق د. محمد الحسن البريمة

يهمنا توضيح الكلام عن العلم والمعرفة؛ إذ يبدو أن المفهومين خالطهما كثير من الجهل بدلاً من أن يتحقق لهما في أذهاننا العلم والمعرفة. وأنا أعتقد أنه يجب أن لا نأخذ التعريفات العديدة التي ذكرت مرجعاً لنا، فالقرآن الكريم يعطينا تعريفاً للمعرفة واضحاً وشاملاً وعملياً ويميز بينها وبين العلم، فالقرآن لم يذكر المعرفة كعلم أو جوهر مستقل بل عملية وعي للأشياء التي تحيط بك، وجعل العلم مستقلاً وشبهاً لنفسه قال عليم وعالم وعلام، أما المعرفة فهي عملية تعرّف، وسيدنا يوسف عندما رأى إخوانه لو لم يكن عنده معلومات سابقة لم يكن عرفهم؛ رآهم فعرفهم، طابق بين المعلومات القديمة والجديدة فعرفهم، أهل الأعراف رأوا أهل الجنة وأهل النار فعرفوهم، لو لم يكن عندهم معلومات عن الشقي وعن السعيد لما عرفوهم، اليهود رأوا الرسول صلى الله عليه وسلم، لو لم يكن لديهم معلومات عن شكله ووصفه لما عرفوه، ثم أنكروه قال تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ فهي معلومات سابقة طابقوها بالمعلومات الجديدة فعرفوا.

إذن المعرفة هي عملية تعرف بما يحيط بنا من أشياء ونستخدمها كلنا هكذا، لكن أنا حاولت أن أجعل العلم يكمل هذا المعنى ولا يناقضه، والعلم يرفد المعرفة، فالمعلومات من أين تأتي؟ إما من علم أو من سحر أو من غيره. لذلك فالنظام المعرفي قد ينبني على علم وقد ينبني على غير ذلك، فرعون كل نظامه المعرفي بناه على السحر والسحرة وكل شيء يفسر هكذا ويبنون عليه ويستنتجون منه، سيدنا موسى جاء ليهدم هذا النظام المعرفي. ولكن نحن في النظام المعرفي المعتبر فيه هو الماضي، والعلم هو يرفد العملية الادراكية، والوعي لهذه المعلومات، ولذلك وجدت هذا مناسباً جداً.

ولذلك أعتقد أن التعريف العلمي أن المعرفة هي الوعي بما يحيط بنا والتعرف عليه، وأن هذه المعرفة يمكن أن يرفدها العلم فتكون المعلومات صحيحة مصدرها علمي، أو غير ذلك. ولا أرى حرجاً في هذا التعريف العملي.

أنا لم أقل إن الظاهرة الاجتماعية هي مصدر للعلم أو هي المصدر للمعرفة، بل قلت إن العلم والمعرفة سواء كان مصدرها القرآن أو مصدره الكون فإن من الصعب جداً أن نؤسس لهما دون أن نؤسس لطبيعة الظاهرة المحيطة، لأن العلم أو المعرفة بالنسبة للإنسان هي حاجة اجتماعية للتعرف على ما حوله ويقيم حياته، وبالتالي قد يحتاج المجتمع الى علم وقد لا يحتاج له، وبالتالي كل ما عرفنا الظاهرة الاجتماعية بمعطيات معينة. والعلم قد يكون سقفه الوحي والكون وقد يكون الكون فقط، بناءً على فهم الناس للحياة، وبناءً على مقاصدهم فيها. فالذي أقصده: أن العلم الذي نحن بصدده ينبع منطقياً من خلال الظاهرة الاجتماعية التي تكلم عنها القرآن الكريم. فأنا لم أقصد أن الظاهرة الاجتماعية هي التي تولد العلم بل قصدت أنها هي التي تشكل فهماً معيناً للعلم وللمعرفة ومصادره ومقاصده.

بالنسبة لعالمية القرآن وعلاقتها بعالمية الظاهرة الاجتماعية، أنا قلت إن القرآن الكريم جاء ليعالج الظاهرة الإجتماعية. أي أية وردت في القرآن الكريم سواء كانت عن الله سبحانه وتعالى أو عن الكون أو الانسان جاءت متعلقة بالظاهرة الاجتماعية وتوجيه الانسان وتوظيفه للغرض الأساسي وهو عبادة الله سبحانه وتعالى، فعندما يتكلم عن الكون يتكلم عن أدلة الإيمان، عندما يتكلم عن الانسان يتكلم عن شاكر أو كافر، عندما يتكلم عن الغيب والشهادة باعتبار أن لها مدلولات مباشرة على فعل الانسان والظاهرة الاجتماعية. هذا الذي قلته عن عالميته بأنه صالح لكل زمان وكل مكان. لكن من أين تأتي هذه الصلاحية؟ من أنها تستجيب لحاجة المجتمع والظاهرة الاجتماعية فقلت عالميته تستمد قيمتها العملية ولم أقل قيمتها الحقيقة لأن قيمتها الحقيقية من الله سبحانه، لكن قيمتها العملية أي أنها تعالج أمر المجتمع وتعالج متغيراته، فالمال هو المتغير الاساسي والبنون وعلاقة الرجل بالمرأة متغير أساسي، النفس هي النفس عبر الزمان والمكان لكن تأخذ أشكالاً مختلفة، والقرآن عالج قضايا الجزيرة العربية، لكنه كان لكل الناس في كل زمان ومكان، لأن مقومات الظاهرة الاجتماعية هي نفسها مقومات الظاهرة الاجتماعية منذ أن خلق الله تعالى آدم إلى أن يرث الأرض ومن عليها، لكن تختلف أشكالها؛ وبالتالي الاجتهاد

والفقه يتجدد لأن أشكال الظاهرة الاجتماعية نفسها تختلف وتتبدل، لكن تظل المتغيرات كما قال الامام الشاطبي هي هي. في كل زمان وكل مكان.

بالنسبة للنظام المعرفي والمتغيرات والمسلمات والمفاهيم، أنا قلت إنّ النظام المعرفي ينبني على مفاهيم جامعة وذكرتها وقلت أنها لا تتغير، ثمة مسلمات تضمن لي أساساً للنظام، لكن الفرضيات لا بد منها، وإلا من أين سيتولد العلم التجريبي؟ إنّه يتولد من فرضيات تصحح وتغير. والفرضيات هي التي يختبر الناس بها نظامهم المعرفي، يولدون فرضيات عن الظواهر المختلفة ويختبرونها.

الأبعاد الاجتماعية في النظام المعرفي الإسلامي

د. محمود الرشدان

تمهيد:

عندما بدأت دعوة الإسلام بمكة " لم يكن فيها أكثر من عشرين رجلاً يقرأون ويكتبون " ولم يكن محمد صلى الله عليه وسلم) واحداً منهم[1] .

وفي البدء كانت الكلمة وكانت الكلمة إقرأ، وهكذا فوجىء محمد عليه السلام بهذه الكلمة، كما يفاجأ بها حقاً كل بشر. بدأت رسالة الإسلام دعوتها لتغيير الأنظمة العالمية القائمة يومئذ، باستخدام" سلاح " ، لم تعهده البشرية من قبل، فأجاها هذا السلاح فأحدث انقلابات جذرية في موازين الاعتقاد والإقتصاد، وفي النفس والمجتمع، وفي العلاقات الأسرية والعلاقات الدولية، وسرعان ما انتظمت هذه الثورات كافة الأجناس والشعوب، فأحالت كثيراً من المستحيلات وقتئذ لتصبح ممكنات، لا بل لتصبح واقعاً معيشاً . مكنت هذه الثورات للأضداد أن تتآخى وتتحدد، فاتحد القرشي مع المضري ، وتآخى المهاجر مع الأنصاري وتآخى الأحرار مع العبيد، والفارسي مع الرومي ، والأسود مع الأبيض والقوي مع الضعيف والفقير مع الغني وتساوت النساء مع الرجال ، وانقلبت الموازين والمعايير انقلابات جوهرية لم تعهد البشرية مثلها من قبل في عمقها وفي مداها .

لقد بزغت شمس **نظام اعتقادي جديد، ونظام قيمي جديد، ونظام معرفي جديد**. ولعل الآيات القليلة الأولى التي أنزلت على محمد(عليه السلام) ، من أنسب ما نبدأ به، لإدراك وتجلية بعض جوانب هذه الثورات التي أحدثها الإسلام في حياة البشرية .

---

[1] رضوان السيد" حوارية الجامع والمدرسة والجامعة : تاريخية العلم الأسلامي وجغرافية المؤسسة الحديثة" في **الفكر العربي** ، العدد العشرون، آذار – نيسان ١٩٨١م، معهد الأنماء العربي، بيروت، (ص:٤). مقتبس من فتوح البلدان للبلاذري: ص:١٧٤ والعقد الفريد لابن عبد ربه ، (٤ / ٢٤٢)

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿ إقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الانسان من علق * إقرأ وربك الأكرم* الذي علم بالقلم * علم الانسان ما لم يعلم * كلا إن الاسنان ليطغى* أن رآه استغنى* إن إلى ربك الرجعى﴾.

ففي أقل من ثلاثين كلمة تنطلق دعوة توحيدية (جديدة) ويقوم خطاب توحيدي جديد، يكون المكلّف والمخَاطب فيه، ليس الفرد أو العشيرة أو الجنس، بل الإنسان، وتكون موضوعات التكليف في هذا الخطاب من عوالم المعاني والأفكار، والقيم والسنن الكونية، ومداها الدنيا والآخرة، وآفاقها عالم الغيب وعالم الشهادة، وليس من عالم الأشياء والاشخاص وعالم الشهادة وحسب. ومصدر هذا الخطاب ومرجعيته رب الإنسان وخالقه، ومعلمه وهاديه ورازقه، فإن توهم الإنسان استغناءه عن خالقه ورازقه ومعلمه في أي شأن من شؤونه فإنه لا شك سيطغي. فمن توهم استغناءه لكثرة ماله طغى، ومن توهم استغناءه بقوته وأساطيله طغى، ومن توهم استعلاءه بجنسه ولون بشرته أفسد وطغى، وتكثر وتتعدد أشكال الاستعلاء والطغيان كلما تعددت أشكال الاستغناء عند الإنسان، حسب القانون القرآني ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾.

وحريٌّ بالدارسين والباحثين، أن يتولوا، كل حسب ما يتيسر له من قدرة وإرادة، وعلم ومعرفة، تجلية بعض الأبعاد المختلفة لأنظمة الاسلام، المترابطة المتكاملة، بمناهج **اجتهادية تجديدية توحيدية**، فمثل هذه المناهج لازمة وضرورية للإيمان الصادق والعلم النافع ولأقامة الدين. والإيمان الصادق والعلم النافع هما، ركنا العمل الأحسن، (أحسن العمل أخلصه وأصوبه)، والإيمان والعلم والعمل الأحسن هي المدخلات اللازمة لتنشئة جيل من الصالحين المصلحين، قادر على إخراج هذه الأمة من مكانة الغثائية إلى منزلة الخيرية، ومن مستنقع التبعية إلى منزلة الشهادة على الناس بجدارة واستحقاق.

وفي الصفحات القليلة القادمة، مساهمة محدودة في أحد جوانب النظام المعرفي الإسلامي، وتحديداً في بعض أبعاده الإجتماعية. ومن المهم أن أبين هنا، أن التجليات الاجتماعية المشار إليها في هذا المقام يمكن وبحق أن تعتبر تجليات وتطبيقات عملية للإسلام وأنظمته كافة، حيث إنه لا يمكن أن تعتبر هذه التجليات

ناتجة وتابعة للنظام المعرفي وحده، بل هي محصلة لتفاعل وتكامل أنظمة الإسلام كافة في نفوس وعقول أتباعه، بحيث أنتجت هذه الأنظمة المترابطة المتكاملة، مثل هذه التجليات الاجتماعية. غير أن مثل هذا التقرير لا يمنع من بيان أي هذه الأنظمة المتكاملة المترابطة، يمكن أن ينسب إليه الأثر الأكبر والأهم في تحقيق هذه التجليات. في الحياة الاجتماعية للمسلمين، وعلى هذه القاعدة أزعم أن أمثلة التجليات الاجتماعية التي أوردها في هذا المقام، كان للنظام المعرفي الإسلامي واستبطانه من قبل الصحابة، الحظ الأوفر في تحقيقها، ولذا فقد اقتصرت الأمثلة في هذا المقام على تلك التجليات المرتبطة بدور المكانة العلمية والمعرفية في تحديد الأدوار والمنزلة الإجتماعية لأصحابها.

وفيما يلي بعض هذه الأبعاد والتجليات الإجتماعية للنظام المعرفي الإسلامي:

أولاً: العلم نسب من لا نسب له:

عند نزول القرآن الكريم في أوائل القرن السابع الميلادي كانت القبيلة هي مدار الانتماء والولاء، وكان شرف الرجل يتناسب مع شرف قبيلته ومكانتها بين القبائل من جهة ومكانته في قبيلته من جهة أخرى، وكان الشرف يتوارث، ولم تكن هذه الحالة مقصورة على عرب الجزيرة فحسب، بل كانت شعوب الأرض كافة تتوارث المكانة والشرف، كما تتوارث الأملاك والأموال. ومع نزول القرآن الكريم، ومن أول أيام دعوة الإسلام صار العلم الجديد نسب من لا نسب له. لقد اضطر شيخ القبيلة ورأس الحي للتراجع والوقوف وراء شخص آخر، يؤمّه في الصلاة ويتقدمه في المجلس لأنه أكثر معرفة منه بالقرآن.

والقرشيون الكبار، والمسلمون الأولون منهم بالذات، تطامنوا لغير ذوي الأحساب والموالي، الذين لازموا الرسول عليه الصلاة والسلام، فتعلموا القرآن على إيديهم[1]. ففي قباء كان سالم مولى أبي حذيفه يؤم المهاجرين الأولين وفيهم عمر بن الخطاب وأبو سلمة بن عبد الأسد من أشراف قريش. فمن هو سالم هذا الذي يؤم المهاجرين الأولين؟ لقد كان سالم هذا قبل الإسلام عبداً رقيقاً لشريف من

(1) نفس المصدر والصفحة.

أشراف مكة هو أبو حذيفة بن عتبة، ولم يكن يُعرف له أب ، وبالإسلام حرر السيد عبده وتبناه ، ولما أبطل الإسلام التبني وإلى سالم أبا حذيفه وصار يدعى (سالم مولى أبي حذيفة) .

أوصى الرسول ﷺ أصحابه يوماً فقال : " خذوا القرآن من أربعة : عبدالله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة ، وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل " .

ومن هو هذا الآخر عبد الله بن مسعود الذي أمر الرسول الكريم أصحابه أن يأخذوا العلم عنه؟ كان عبدالله بن مسعود غلاماً يافعاً يرعى الغنم لعقبة بن أبي معيط ، أحد طغاة قريش وأشرافها ؛ لقد آمن هذا الغلام الفقير المعدم من المال الناحل الجسم ، المولود في غير جاه قبل أن يدخل الرسول صلى الله عليه وسلم دار الأرقم وأصبح سادس ستة أسلموا واتبعوا الرسول ، وخاطبه النبي بقوله " إنك غُلام مُعلّم " وصدقت فيه نبوءة الرسول حتى صار فقيه الأمة وعميد حفظه القرآن ، وكان الرسول صلى الله عليه السلام يوصي أصحابه أن يقتدوا بابن مسعود ويقول " تمسكوا بعهد ابن أم عبد " وقال الرسول الكريم فيه " لو كنت مؤمراً أحداً دون شورى المسلمين لأمرت ابن أمّ عبد " .

وولاه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب على بيت مال الكوفة ، وقال لأهلها حين أرسله إليهم : " إني والله الذي لا إله إلا هو ، قد آثرتكم به على نفسي فخذوا منه وتعلموا " . وقد أحبه أهل الكوفة حباً لم يظفر بمثله أحد قبله . وإجماع أهل الكوفة على حب إنسان أمر يشبه المعجزات[1] ، ولكنها دعوة الإسلام تصنع المعجزات حين تقلب القيم والموازين ، وصدق الله العظيم : ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات : ١٣) ، ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة : ١١)

ولم يكن سالم مولى أبي حذيفة وعبد الله بن مسعود مثلين منبتين ، في تاريخ الاسلام والمسلمين ، ممن رفعهم وأكرمهم إيمانهم وعلمهم ، بل هناك العشرات والمئات .

---

[1] خالد محمد خالد ، رجال حول الرسول ، دار الفكر ، بيروت (د.ت)(ص١٨٠-١٩٠)

وعندما أتى والي عمر على مكة إلى المدينة زائراً، سأله عمر عمّن استخلف على مكة حتى عودته فقال مولاي عبد الرحمن بن أبْزي، فقال عمر لماذا؟ فأجاب الوالي : لأنه أكثر أهلها قراءة للقرآن . فقال عمر : إن هذا العلم سيرفع الله به خسيسة قوم ويخفض به قوماً آخرين[1] .

ثانياً: (إلزامية التعليم) العلم للجماهير وطلبه فريضة

كان العلم قبل الإسلام حكراً على طبقات معينة، تحتكر به السلطة والدولة . هكذا كان عند اليونان وعند اليهود وعند النصارى وعند المجوس وغيرهم . فصيّره الإسلام متاحاً للعامة والخاصة على السواء، بل جعل طلبه فريضة على كل مسلم، وكان تعليم عشرة من صبية المسلمين في المدينة فدية لكل أسير من أسرى قريش في معركة بدر الكبرى لا يستطيع فداء نفسه، وأصبح السباق في اكتساب العلم وتعليمه وبناء معاهده، أبرز صفة في المجتمع الإسلامي وحضارة الإسلام، وقبل مجيء الإسلام أقام اليهود في المدينة (المدراش) ومهمة المدارش التخصص، في تلاوة التوراه، وكان هذا التخصص يكسب الأحبار تنفذاً دينياً واجتماعياً في الوقت الذي تُضيّق فيه تدقيقات هذا العلم من دائرة القائمين على التوراة ، ليجري توارثها وتفسيرها على يد قلة قليلة من هؤلاء المتخصصين الذين يعطيهم ذلك سلطة دينية ضخمة، ليتمكنوا من عمل أي شيء بما في ذلك تحريف الكلم عن مواضعه .

وقد أدى هذا الاحتكار إلى الجمود والتخلف، الذي أدى بدوره إلى حركات التنوير والثورات الأوروبية، والتي آلت في نتائجها إلى المذاهب العلمانية التي تسقط القيم وتنحي الدين وتعاليمه، من العلم وتطبيقاته، فتقع في أنواع أخرى من الجمود والجحود، بإعلان موت (الإله) وتأليه الانسان الفرد .

ومن هنا فإن من أخوف ما يجب أن نخافه، أن يتحول المتخصصون في علوم الشريعة من المسلمين إلى طبقة (رجال دين)، يحتكرون العلم ويحرفون الكلم عن مواضعه باسم الدين، ولعل شيئاً من هذا بدأ يحدث منذ وقت طويل عندما

---

[1] رضوان السيد / مصدر سابق، (ص:٥)، مقتبسة من فضل القرآن ومعالمه وأدبه لأبي عبيد القاسم بن سلام، الورقة ٣٤أ)

(طُوِّرت) أنظمة التربية والتعليم في البلاد العربية والإسلامية ، فأصبحت (علمانية) ثنائية، إزدواجية، إنفصامية، وأصبحت التربية الإسلامية (تربية دينية!)، لها عدد من الحصص في الجدول الدراسي الأسبوعي للطلبة، تتناقص مع تقدم المراحل الدراسية وتختفي في الدراسة الجامعية .

إن النظام المعرفي الإسلامي تتلازم من خلاله قيم وسلوك العامة والخاصة مع القرآن ، ويتوحد فيه وبسببه الجمهور والسلطان، فاذا لم ترتكز السلطة السياسية في مرجعيتها إلى شرعة العلم والقرآن، اضطرت لضمان احتكارها للسلطة إلى شرعة القهر والطغيان، أو إلى تزوير التاريخ واللجوء إلى فتنة "ظل الله في الأرض" الذي لا يُسأل عما يفعل ، وطاعته واجبة والخروج عليه فسوق ومعصية .

لقد أنكر بعض التابعين، ومنهم الضحاك بن عبد الرحمن بن عَزْرب على أولئك الذين أحدثوا حلقات الدراسة لترتيل القران على وجه الخصوص، في دمشق، وفي فلسطين، والاجتماع من أجل ذلك في المسجد، ولم يكن هذا الأمر معهوداً قبل العام ٧٥ للهجرة، خشية أن تكون وراء فنون ترتيل القرآن وتجويده نيات مبيته من جانب السلطة لاحتكار العلم (القرآن) كما تطور إليه الأمر لدى اليهود[١] .

ثالثاً: المساواة بين الرجل والمرأة والعلم ضمانة ذلك:

يبدو أن قضية المرأة ومنزلتها في المجتمع قضية أزلية أبدية ، لا يخلو أي مجتمع ولا أي عصر من العصور من الجدال فيها، ولا أظن أننا نحتاج في هذا المقام إلى التدليل على احتقار المرأة عند الشعوب والحضارات السابقة للإسلام، لا بل في المجتمعات (المتحضرة) المعاصرة . ولقد جاءت دعوة الإسلام والنظام المعرفي فيه ليجعل النساء شقائق الرجال، وليعلن وإلى أن تقوم الساعة، أن الذكورة والأنوثة ليستا أساساً للتفاضل بل للتكامل، وأن التقوى هي أساس التكريم للرجال والنساء على السواء وفيما بين الناس كافة .

---

(١) المصدر السابق(ص:٦-٧)
(مقتبسة من فتوح البلدان للبلاذري : ص: ١٩٣و ص ٣٠٠-٣٠١، والعقد الفريد لابن عبد ربه، ٤ / ٩٩٣، والأحكام السلطانية للماوردي ، ص:١٧٨-١٧٩)

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجلعناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (الحجرات : ١٣) .

ولقد جاء جُلُّ الخطاب القرآني للرجال والنساء كافة دون تخصيص، وجعل طلب العلم فريضة على كليهما . وهكذا فإن القرآن حين يقرر ما يرفع الناس وما يخفضهم، لا يميز بين ذكر وأنثى ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة : ١١) هكذا على الأطلاق، لا فرق بين ذكر وانثى ولا بين جنس وجنس، ولا بين شعب وشعب، ولا بين قبيلة وأخرى .

وما أحوج المسلمين اليوم، لا بل ما أحوج الإنسانية جمعاء إلى نظام معرفي قيمي، ينهي مواقف الإفراط والتفريط، ويعيد العدل والتوازن والتكامل بين نصفي المجتمع وجناحيه الذي لا يمكن أن يستعيد عافيته أو يسمو إلا بهما .

رابعاً: العلم للبشرية كافة وإشاعته رسالة:

أوجب الإسلام على أتباعه حمل رسالته وهدايته ورحمته للناس كافة، فما أرسل محمد (صلى الله عليه وسلم) إلا رحمة للعالمين . ومن متطلبات هذا التكليف ومنطلقاته نشر العلوم وتداولها بين الشعوب كما تتداولها كافة فئات الشعب الواحد . وهكذا فقد ساهم في بناء حضارة الأسلام وتطوير علومها ومعارفها أجناس وشعوب متعددة، ويمنع الاسلام احتكار المعرفة كما يمنع احتكار السلع بل أشد، فيجعل لمن يحتكر علماً ويمنعه عن الناس لجاماً من النار، فقد جاء الإسلام ليحرر البشرية لا ليستعبدها ، والعلم شرط لازم وضروري لكمال عملية التحرير هذه ، فهو تحرير للعقل وللنفس، من الجهل والخرافة، ومن المذلة إلى العزة، ومن الضيق إلى السعة، ومن الشهوة إلى الإرادة .

لقد أصبح في عصرنا هذا احتكار العلم (علماً) قائما بذاته فأنشئت (للاحتكار) مؤسسات متخصصة، وفرضت لحمايه احتكار العلم والمعرفة إتفاقيات ومعاهدات باسم حفظ حقوق الملكية الفكرية، بل وتُسّير من أجل إدامة احتكار العلم وثماره أساطيل ، ويفرض على كثير من الشعوب وباسم "القانون الدولي" والأمم المتحدة (وما هي بمتحدة) الحرمان من العلم ووسائلة وثمراته، بل يصبح العلماء من الشعوب المقهورة هدفاً للقتل أو الاختطاف أو التضييق ليضطروا إلى

الهجرة ومغادرة الأوطان ومفارقة الأسرة والأقارب والأرحام. ويكفي في هذا المقام اقتباس واحد للتدليل على ما نقول. فقد جاء تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩م ما يلي:

لقد أدت قواعد العولمة إلى سباق لامتلاك المعرفة، وتتشكل خريطة عالمية للتكنولوجيات الجديدة بسرعة أكبر من السرعة التي يستطيع بها معظم الناس أن يفهموا الآثار المترتبة عليها -ناهيك عن التصدي لها- وأكبر من السرعة التي يستوثق بها أي فرد من الآثار الأخلاقية والإنمائية. والفجوة العالمية بين من يملكون ومن لا يملكون، وبين من يعرفون ومن لا يعرفون، آخذة في الاتساع

- ففي برامج البحوث في القطاع الخاص يعلو صوت المال على صوت الحاجة.
- وإحكام حقوق الملكية الفكرية يبقي البلدان النامية خارج قطاع المعرفة.
- ولا تعترف قوانين براءات الاختراع بالمعرفة التقليدية وبنظم الملكية التقليدية.
- ويحمي تدافع وتكالب المصالح التجارية الأرباح لا الناس، رغم المخاطر التي تنطوي عليها التكنولوجيات الجديدة[1].

خامساً: مؤسسات التعليم / مؤسسات مجتمعية وقفية:

اقترنت بدايات التعليم في الإسلام بالمسجد، والمسجد بيت الله، لا دائرة من دوائر الحاكم، وكما في المسجد كذلك في المدرسة، لا مكان فيهما للتمايز والتفاخر، ولا للطبقية؛ فليس هناك مساجد خاصة بالأغنياء وأخرى للفقراء، وليس هناك مدارس خاصة متميزة لأبناء الذوات وأخرى "للأقل حظاً" (الأكثر إهمالاً على الأصح) من الفقراء والمتواضعين محرومة من الحد الأدنى من مرافق وموارد المؤسسات التعليمية.

لقد ظهرت المدرسة عند المسلمين في أواخر القرن الثالث الهجري تعبيراً عن الحاجات الاجتماعية المستجدة، في خراسان وما وراء النهر، وتؤكد المصادر التاريخية على " الطابع الفردي أو الشخصي للمدرسة المبكّرة في الأسلام ...

---

(١) برنامج الأمم المتحدة الأنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩م، ص (٥٧).

فالمؤسس للمدرسة هو دائماً عالم، والمدرسة جزء من منزله[1] وكثيراً ما يوقف هذا العالم أو غيره مبالغ من المال أو العقار، للانفاق على هذه المدرسة وعلى المتعلمين فيها. وهكذا فقد كان المؤسس والواقف والمدرس في الغالب واحداً، ولعل لهذه الصفة أثاراً إيجابية كبيرة في تحرير المتعلمين والعلماء على السواء، من قهر الحاكم والحكومة باحتكار الوظيفة ومصادر الرزق.

وفي بعض الأحيان كانت تقام المدرسة بجانب المشهد (الضريح)، فتصبح مدرسة بالمعنى الاصطلاحي (منهجاً متميزاً في علم من العلوم)، وانتشر هذا النوع من المدارس في أيام الايوبيين والمماليك والتيموريين، ومن قبلهم في سمرقند وطشقند، حيث قبر الفقيه الشافعي القفال الشاشي، الذي بنيت بجانبه مدرسة لا تزال موجودة إلى اليوم، واستمر هذا التقليد فيما بعد حيث أقيمت مدرسة على قبر الشافعي عام ٥٧٥هـ (١١٧٩م)[2].

بالإضافة إلى هذا وذاك فقد أنشيء عدد من المدارس في الخانات (الفنادق) المنتشرة على شبكة الطرق أوالمحطات التجارية. وتذكر المصادر التاريخية أن أبا علي الدقاق درّس في خان الحسين في نيسابور، قبل أن يبني مدرسته عام ٣٩١هـ (١٠٠٠م)، والتي سميت فيما بعد مدرسة القشيرية، ولم يكن التدريس في الخانات استثناءً بل كان هو الأعم الأغلب. ولعل هذا يفسر ازدياد أعداد المحدثين والفقهاء من التجار من رجال المذاهب إبان فترة انتشارها بين القرنين الثالث والخامس الهجري، ومثال ذلك أنّ الاصفهاني أبا بكر أحمد بن علي بن فرجويه(٢٤٨هـ/ ١٠٣٦م) قَدم تاجراً شاباً إلى نيسابور، ولم يكن في نيته رواية الحديث، ولكنه كتب بعض مجالس مشاهير محدثي نيسابور إفادة لأهل مدينته. . . ثم أصبح حجة في رواية الصحيحين وجامع الترمذي، وبعد رحلات في طلب العلم امتدت إلى هرات وما وراء النهر استقر بنيسابور، وبدأ بعقد مجالسه العلمية الخاصة[3].

---

(١) هاينز هالم" أصول المدرسة في الأسلام" في **الفكر العربي**، مرجع سابق (ص:١٢)

(٢) نفس المصدر، (ص:١٣)

(٣) نفس المصدر، (ص:١٤)

وهكذا فقد كان هناك ارتباط وثيق بين التجارة وطلب العلم والتدريس، وتأثرت هندسة المدارس بهندسة (الخانات)، وهندسة الخانات بهندسة المدارس، حيث كانت المدرسة تؤمن لطلاب العلم وللأساتذة (الغرباء منهم خاصة) السكن والإقامة، ولا يخفى ما لهذا النظام من أثر على نوعية التعليم وأخلاق العالم والمتعلم على السواء. لقد أقام كلَّ المدارس الأولى ملاكٌ للاراضي والضياع من المقيمن بالأمصار والمدن والذين أثروا عن طريق التجارة، ولم يكن لهم أن يكتسبوا شرعية ثرائهم بغير رعاية العلم، وأهله ومؤسساته. ونلحظ هنا أن هذا النظام آخى بين طلب المال وطلب العلم ولقد ساهم التجار كما ساهم العلماء في إنشاء (عولمة) جديدة، أزالوا فيها الحدود، فانسابت البضائع كما انسابت الأفكار والمعارف بين الشعوب والأمم، دون هيمنة أو احتكار. ولا بأس من أن نشير هنا إلى ما ساهمت به سيدات البيوت المالكة السلجوقية من إنشاء للمدارس وإيقاف ممتلكات وأموال لها.

وما بين القرنين الثالث إلى الخامس الهجريين، ارتبط التعليم ومؤسساته أوثق ارتباط بتطور المجتمع الاسلامي، وأصبح طلب العلم دافعاً ايدولوجيا، وولدت المدرسة " تلبية لمصالح واحتياجات اجتماعية وعقلية ودينية إسلامية داخلية وشكلت خلال مراحل تطورها إنجازاً رائعاً من إنجازات الحضارة الإسلامية الوسيطية "[1].

في الإسلام وفي نظامه المعرفي ارتبطت بالعلم الآمال الكبار للعامة والجمهور وسائر الفئات المحرومة اجتماعياً " وكان للأيتام من صبيان المسلمين الحظ الأوفى في عناية الدولة بهم بما أنشأته لهم من المؤسسات الاجتماعية التي تعوضهم عما فاتهم ..... فإنه كان لهم في الكتاتيب فرص التدريب على تعاطي المهن والصناعات التي تؤهلهم للدخول إلى الحياة العملية من أبواب العلوم التطبيقية[2].

---

(1) نفس المصدر، (ص:١٧)

(2) طه الولي، " التعليم عند المسلمين في بداياته وتطوراته عبر مراحله ومناهجه ومؤسساته، في الفكر العربي ، مرجع سابق، (ص:٥٢).

لقد أسس الحَكَمُ المستنصر في قرطبة سبعاً وعشرين مدرسة مجانية لتعليم أولاد الفقراء ودفع رواتب الأساتذة من جيبه الخاص، وأمّ جامعة قرطبة ألوف الطلبة، الذين درسوا كافة أنواع المعارف على أساتذة من كافة الأمصار والتخصصات[1].

والخلاصة أن من أهم الآثار التغييرية للنظام المعرفي الإسلامي أنّه قلب سلّم القيم رأساً على عقب؛ فصار السبق في العلم والإيمان هما مدار الشرف والارتقاء، وأصبح النظام الاجتماعي الإسلامي نظاماً حركياً مفتوحاً، لا مكان فيه للطبقية والتمايز العرقي أو التفاضل بالجنس أو العشيرة، لأنه مجتمع إنساني، والناس فيه سواسية كأسنان المشط "ومن أبطأ به عمله لم يسرع به حسبه".

---

[1] نفس المصدر، (ص: ٧٢).

نماذج منطقية فلسفية إسلامية

الدكتور أنور الزعبي

هذا البحث:

يعالج هذا البحث بعض النماذج المنطقية الفلسفية عند بعض مفكري الإسلام، وهذه النماذج يمكن الاعتماد عليها في تحديد معالم نظام معرفي إسلامي، بالإضافة إلى نماذج أخرى، يمكن استطلاعها في حقبات تاريخية أخرى، وتأتي أهمية هذه النماذج من نواح عدة:

أولاً: من حيث اهتمامها بالمعالجة المنطقية الفلسفية المجردة لطبيعة المعرفة الكدحية بشكل عام...

ثانياً: من حيث تبيينها لحاجة المعرفة المجردة إلى التسديد بالمعرفة الإسلامية الموهوبة...

ثالثاً: من حيث تأكيدها على قيمة المعرفة العملية، على مقتضى القيام بالأعباء الشرعية، في تصميم السلوك الإنساني النموذجي.

رابعاً: من حيث أهميتها وصلاحيتها للتطوير في سبيل بلورة نظام معرفي إسلامي معاصر منشود.

****

نعني بالنماذج المنطقية الفلسفية الإسلامية، تلك المعالجات النقدية المتميزة التي نهض بعبئها المفكرون المسلمون، في حقل نظرية المعرفة ومناهج البحث، فأوصلتهم إلى تبنّي مرجعية منطقية ورؤية معرفية لها صبغتها الفلسفية والإسلامية في آن..

وهذه المعالجات، على الرغم من انطلاقاتها النقدية المجردة، فقد انتهت إلى تفتيق مذهبيات أصولية كلامية وفقهية.. من خلال تقنين أصول فلسفية عقدية وأبحاث منطقية بحتة، وضمن هذا الإطار (أي الفلسفي المنطقي) يمكننا اعتبار أن كل معالجة من هذه المعالجات تمثل أنموذجاً منطقياً فلسفيا، متميزاً. أما عن كون هذه النماذج إسلامية فيعود لأمرين هما:

- أن أصحاب هذه النماذج هم مفكرون مسلمون . .
- أن هذه المعالجات قد انتهت إلى الإيمان بالشريعة الإسلامية وتفتيق مذاهب أصولية وفقهية إسلامية . .

والنماذج على هذا النحو وفيرة في تراثنا الفكري، وتوجد في قطاعات عديدة عند الفلاسفة المحترفين، والمتكلمين، وعلماء الأصول الخ . . . غير أننا سنركز في هذا البحث على معالجات ثلاثة من أبرز مفكرينا هم ، **ابن حزم ، والغزالي، وابن تيميه** -رحمهم الله وايانا جميعا - لبيان نماذجهم المنطقية الفلسفية . . وربما تملكتني الجرأة هنا لأقول إنّ معالجات هؤلاء المفكرين قد أنجزت مذاهب فلسفية لها نكهتها الفارقة الخاصة بها، ولها وزنها وجديدها المعبر عن روح الاستقلالية والابتكار، بما يؤهلها لأن تمثل الفلسفة الإسلامية بأجدر مما تمثله تلك الفلسفات التي عرفت واشتهرت بأنها فلسفات اسلامية، كفلسفة الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وغيرهم . . فهذه الفلسفات الاخيرة، في حقيقة الامر، لم تكن إلا امتداداً للفلسفات اليونانية، والغنوصية، والهرمسية، وقد لحقها التأثير من الوسط الاسلامي حين تعايشت معه . . في حين بقيت في صلبها تعبر عن مدارس ومذهبيات قاصرة عن التطوير والتعديل أو استيعاب التغيرات التي لحقت بالفلسفة حينا بعد حين . . . [1]

أما الفلسفات التي يجدر بأن توصف بأنها إسلامية حقاً، فهي تلك الفلسفات التي نهضت بعبء نقد شامل مضن مرير، للملل والأهواء والنحل، والآراء الشائعة والسائدة في الفكر الفلسفي برمته، لتستقر من خلال ذلك على أصول معرفية سليمة ومناهج مقننه، تدل دلالة قاطعة على أصالة المفكرين المسلمين وابتعادهم عن التقليد والمهجنة . . [2]

وما كان هذا ليتم لولا روح الاسلام العظيم التي دفعت بهم إلى البحث والتقصي والعمل على تقنين المعرفة والمناهج، لتلتزم بما هو أقرب إلى السبيل

---

(1) لم تستفد هذه الفلسفات من إسهامات الرواقيين مثلاً.

(2) يتمثل هذا النقد بمؤلفات عديدة نشير منها إلى: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، وتهافت الفلاسفة للغزالي، وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية.

القويم . . وقبل أن نتعرف على خصائص كل فلسفة من هذه الفلسفات ، والوقوف على طبيعتها وأصالتها ، وكيفية معالجتها لمختلف القضايا اللاحقة ، ومن ثم وضعها في الميزان في ميدان الفكر الفلسفي ، سنتعرف على الكيفية التي عالج بها هؤلاء المفكرون نظرية المعرفة والمناهج التي تسندها . . والوقوف على العناصر التي تشكل نموذجاً منطقياً وفلسفياً لدى كل منهم . . .

وسنبدأ بنقطة الصفر التي ينطلق منها أي عمل فلسفي حق ، جدير بأن يوصف بذلك . . وهي نقطة البحث عن اليقين أو الحقيقة . . فلا يوجد عمل فلسفي حق وأصيل إلا ويهدف إلى إقامة المعرفة اليقينية على أساس راسخ لا تشوبه شائبه . . .

ضمن هذا السياق فإننا **نجد مفكرينا ثلاثتهم قد انطلقوا من الشك المنهجي في سبيل ترسيخ الحقائق** . . .[1] ولايعني هذا الأمر سوى تعليق المعارف أو وضعها بين قوسين ، تمهيداً للركون إلى نطقة ارتكاز تكون أمتن وأجدى من غيرها بالركون إليها . . . وهذا لايجرح العقيدة والإيمان بها ، لأنّ الإيمان أنواع ، وهو غير مقصور على البرهان وحده ، وإنما يتم بأسباب وقرائن لا تحصى كما يذكر الغزالي . . . بيد أن اليقين الفلسفي يتطلب إقامة الدليل ، ومن ثم تشييد الحقائق خطوة فأخرى على أسس منهجية صارمة تبدأ من نقطة الشك المنهجي . .

لقد قاد هذا الشك **ابن حزم** إلى إقرار الأوائل الحسية والعقلية ، التي يجمع عليها الناس جميعا ، ولايجدون لها دفعاً أو منها فكاكاً . . . وحين ذهب إلى تفسيرها أحالها إلى طبيعة الخلقة والضمان الإلهي . . ومن هنا جاء قوله **بالضرورة القبلية** السابقة للفعل المعرفي ، والمعارف الحقة على هذا الاساس اضطرارية جميعها . .[2]

---

(1) يقول ابن حزم : «نفي الحقائق والشك فيها ممكن حتى يقوم البرهان على الصحيح منها» التقريب لحد المنطق ص٣٢١ .
ويقول الغزالي : «الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال» ميزان العمل .

(2) يقول ابن احزم : «نحن مضطرون إلى معرفة أن الأشياء حقائق ، وأنها موجودة على حسب ما هي عليه ، وهي أصل لتمييز الحقائق من البواطن ، وهي عنصر لكل معرفة الأحكام ، ص١ / ١٧٥ ، كما يقول : «الأوائل التي يؤخذ منها البرهان . . أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صححتها ، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها» التقريب ص ٣٧٣ .

أما **الغزالي** فقد قاده الشك إلى أن لايسلم بهذه الأوائل عن طواعية ، على الرغم من أنها آخر مايصمد للنظر ، فسلم بها قسراً من خلال **النور** الذي قذفه الله في قلبه ، ورجعت من خلاله الحقائق العقلية على برد ويقين . .[1] ؛ الأمر الذي رسّخ عقلانيه أرقى ، ولكنها لا تتنكر للعقلانية الأدنى . . .

أما **ابن تيمية** فقد رد هذه الأوائل إلى **العقل الغريزي** في الإنسان ، العقل الذي وجد الإنسان نفسه عليه بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ، والذي تعود إليه كل معرفة مكتسبة ، الأمر الذي جعله يعيد إلى هذا العقل الفطري الغريزي كل معرفة ممكنة . .[2]

وبهذا يتبين لنا إجماع هؤلاء المفكرين على إقرار الأوائل ، سواءً عن طريق الاعتراف بالضرورة القبلية ، أم بالنور الإلهي ، أم الغريزة والفطرة . . وأنها تشكل اليقين الأساس الذي لابد من إقراره . . وهو إقرار لم يتنكر له سابقوهم أو لاحقوهم من القائلين بالاعتقاد بالحقائق ، ولا ينكره إلا الشكاك والسوفسطائيين . الأمر الذي يحقق لقاءهم مع الإجماع الفلسفي بشكل كبير . .

ولعلنا نتساءل هنا ، لم هو هذا الاختلاف في الطرائق والتعابير ، في حين أنها قد أدت بهم جميعا إلى الإقرار بالأوائل العقلية والحسية منطلقاً للفعل المعرفي .

في الواقع فان هذا الاختلاف هو سر البحث الفلسفي الدقيق . الأمر الذي ستترتب عليه كل النتائج اللاحقة ، والامر الذي قاد إلى الالتزام بالضرورة تلو الضرورة في فلسفة ابن حزم الظاهرية ، والاقتصار على ذلك ، وقاد إلى استلهام فعالية النور تلو النور في فلسفة الغزالي الصوفية ، والفطرة تلو الفطرة في فلسفة ابن تيمية الواقعية ، وستتبين لاحقاً مغزى ذلك .

أما عن الاختلاف في حد ذاته فهو مظهر صحي ولايشكل عيباً في النظرية المعرفية ؛ لأن النظرية المعرفية المتميزة تقوم على أصول حقيقية وهذه الأصول قد

---

(1) يقول الغزالي : «ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» المنقذ ص ١١ .

(2) يقول ابن تيمية : «الغريزة ليست على تصور أن تعارض العقل ، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي» موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص١ / ٤٧ ، كما يقول : «إن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية» موافقة ص١ / ١٠١ .

تختلف وجهاتها ولكنها قد لاتتعارض . . . وماذهب إليه مفكرونا لايوجد فيه تعارض، لاسيما وهو يقود إلى الإقرار بالأوائل العقلية والحسية ذاتها منطلقاً وسبيلاً إلى إقرار الفعل المعرفي . . وهذا الأمر لم يتنكر له كما ذكرنا، أي من الفلاسفة الاعتقاديون . . وان كانت لهؤلاء الفلاسفة وجهاتهم المختلفة . .

أما **الخطوة الثانية** بعد هذا الإقرار فتتمثل بنقد وتبني الآلية المنطقية المناسبة التي بوسعها غربلة الحقائق وفرزها عن غيرها . . ولقد اعتمد مفكرونا على هذا النقد وكانت لكل منهم آليته التي تميز بها منطقة عن غيره . .[1]

فابن حزم ضم إلى الأوائل ، المجربّات ، والمتواترات ، ومن ثم القياس المنطقي عليها جميعاً، واعتمد عليها سبيلاً للفصل في الدعاوى المعرفية . .[2] نابذا بذلك الأساليب التي ارتأى أنها ظنية كقياس التمثيل الفقهي، وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، وغير ذلك من أساليب؛ الأمر الذي أبقاه على ظاهر الأمور والتعمق في هذا الظاهر ، والعمل ضمن نطاق الكيفيات ، ورفض فكرة الجوهر . .

في حين أقر الغزالي إلى جوار الأوائل والمجربّات والمتواترات ، "الحدسيات" ، ورأي أنها تشكل تتويجا للعناصر السالفة . .[3] غير أن هذه الحدسيات لاتتحقق بغير إنجاز العمل على مقتضى الشريعة؛ الأمر الذي دفع به إلى الاستغراق فيه وبيان مزاياه والقول بعقلانية أرقى، وتبني فكرة الجوهر والدفاع عنها . . . لكنه سامح في قياس التمثيل وقياس الشاهد على الغائب لغايات عملية، دون أن يقرّ أنهما يقينيان في نفسيهما . .

---

(١) يتمثل هذا النقد بمؤلفات كثيرة نشير منها إلى : التقريب لحد المنطق لابن حزم، ومعيار العلم للغزالي، والرد على المنطقيين لابن تيمية.

(٢) انظر ظاهرية ابن حزم الأندلسي، أنور الزعبي، ص ٦٧.

(٣) يعرف الغزالي "الحد سيات" بقوله: «ومن قبيل المجربات "الحدسيات" وهي قضايا مبدأ الحكم فيها حدس من النفس يقع صفاء الذهن وقوته وتوليه الشهادة لأمور ... وفي مثل هذا المقام يقال «من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك» معيار العلم ص ١٦٧.

أما ابن تيمية فقد أقر إلى جوار الاوائل والمجرَّبات والمتواترات والحدسيات[١]، قياس التمثيل[٢]، والمشهورات[٣]، وأعاد الاعتبار للقياسين الفقهي والكلامي من خلال دفاع كبير، وقد قاده هذا الدفاع إلى التهوين من شأن القياس المنطقي، باعتبار أنه طريق يعقد المسائل ولايحتاج إليه في ضوء قياسي التمثيل والغائب على الشاهد. . . ومع أن هذا النقد قد أورث الظن لدى بعض الباحثين بأن ابن تيمية يناقض القياس المنطقي ويعاديه إلا أن الحقيقة غير ذلك[٤]؛ فهو يعتبر القياس المنطقي والقياس الفقهي سواء، وأن عيب أحدهما هو عيب الآخر، من حيث إنهما يعابان باستعمال مواد ظنية بدلاً من المواد الصحيحة، وقد نهض هذا النقد على إنكار فكرة الجوهر، وعدم وجود الكليات في الواقع الخارجي، وعلى اعتماد القضايا الجزئية لأنها هي الواقعية حسب.

وبهذا نرى أنّ كلاً من مفكرينا قد قنن منطقه الخاص ونظرية البرهان التي يعول عليها، وذلك من خلال تحديده لنوعية القضايا البرهانية الصادقة في نظره، ومن خلال إمداد البرهان، بأصول ارتأى أنها أجدر من غيرها بالركون إليها.

لقد دفع بهم هذا التقنين إلى الالتزام بالنتائج التي تترتب عليها هذه الأوضاع، مما صبغ منحى كل منهم بلون مختلف عن لون الاخر، ولكن من غير أي معارضة حادة.

أما **الخطوة الثالثة** فهي أن كلاً منهم قد استند إلى قاعدة تحليلية مختلفة في معالجة القضايا. ففي حين استند ابن حزم إلى قاعدة عالم الشاهد والكيفيات العقلية

---

(١) يقول ابن تيمية: «والحدسيات هي كذلك، فبالحس يعرف أعيانها ثم يتكرر فيعلم بالعقل القدر المشترك، لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية، مثل أن يُرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس فيحدس أن ضوءه مستفاد منها» موافقة ص ٢ / ٢٥.

(٢) يقول ابن تيمية: «قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول» نقض المنطق ص ١٦٥.

(٣) يرد ابن تيمية القضايا المشهورات والقضايا العملية الأخلاقية إلى البديهة، يقول: «هي من العلوم البديهية التي جزم العقول بها أعظم من جزمها بكثير من العلوم الحسابية والطبيعية، وهي كما قال المتكلمون من أهل الإسلام، بل أكثر متكلمي أهل الأرض من جميع الطوائف أنها قضايا بديهية عقلية» الرد ٢ / ٢٧.

(٤) يشير محقق كتاب «نقض المنطق» أنّه قد وضع له هذا الإسم بالمشاورة مع الشيخ محمد ابن إبراهيم عبد اللطيف. والأصح في تقديري أن يسمى «نقد المنطق» وليس نقضه، إذ لا توجد دلالة على أن ابن تيمية ينقض المنطق؛ ولكنه يفضل عليه قياس التمثيل؛ وهذا القياس هو الذي يتوصل به إلى قياس الشمول.

والحسية . .[1] والبقاء عند تخوم عالم والغيب . . فإن الغزالي قد استند إلى قاعدة عالمي الشاهد والغيب معاً في إنجاز تحليلاته، فمضى يجوس خلالهما ويقدم الدقائق العجيبة في أحوالهما ظاهراً وباطناً[2] .

أما ابن تيمية فقد استند في تحليلاته إلى عالم الوقائع اليومية المعاشة، والمعاملات والقضايا الجزئية، وما هو متعارف عليه ومعتاد، ليعمل في كل ذلك تجلية واحتفاء[3] .

إن هذا الاستناد إلى عوالم مختلفة، أو إلى أوجه معينة من الوجود، قد جعل من فلسفاتهم فلسفات مختلفة، ولكنها متكاملة في نظري، تغني إحداها عن الأخرى؛ إنّه ترتيب للأولويات عكس نفسه من خلال المهام التي وجد أي منهم نفسه يضطلع بها. ولربما كانت وراء هذا الاختلاف الظروف التي عاشوها، فجاءت فلسفة ابن حزم في ضوء هذا الترتيب أخذه بالحزم والتحوط من الشبهة، والاقتصار على الظواهر، ولكن بالعمل على تعميق فهمها ودفع عجلة العلوم وتحقيق الفوائد الحياتية، دون التفريط بالفوائد الأخروية فكان مذهبه الظاهري معبراً باعتدال عن كل هذا، وفيه الكفاية على ما كان يرى.

أما الغزالي فقد جاءت فلسفته آخذه بالعزم، وتتجه نحو الفوز بدرجات المقربين؛ الأمر الذي دعاه إلى سبر أغوار عالم الباطن، ولكن بعد ضبط مسعاه بعدم مخالفة الظاهر، والأخذ بتاويل قريب، فجاء مذهبه الصوفي معتدلاً يتجاوز القول بالظاهر، ولكنه يحد من الاستغراق في التصوف الباطني.

أما أولوية ابن تيمية، فقد ذهبت إلى المعاملات الاجتماعية، وانصبت على الواقع المعاش، والدفاع عن المعتقدات العامة وما اعتقده السلف، بما يحقق اتباع ما جاءت به الشريعة.

---

(١) انظر ظاهرية ابن حزم، ص ٥٨.

(٢) انظر صوفية الغزالي، ص

(٣) يقول ابن تيمية: «الناس إذا تنازعوا في المعقول يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها» موافقة ص ١ / ٩٤.

أما **الخطوة الرابعة**، فقد تمثلت بضمّ القضايا الشرعية إلى القضايا المتواترات، واعتبارها جزءاً يتغلغل في منظومة البرهان. . وقد لجأ ابن حزم هنا إلى النظر في البرهان، فوجد أنه يقود إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، عن طريق فكرة حدوث العالم، وبما أن هذا العالم محدث، وله محدثه، وهو كلي القدرة، فله أن يرسل رسله متى شاء، وهو قد شاء، وأيد رسله بالمعجزات التي لايمكن لأحد غيره أن يفعلها؛ لأنها ممتنعة في ضوء الاعتقاد بسنن الكون التي لاتبديل فيها؛ الأمر الذي يلزم بقبول جميع ما جاء به الرسول واعتباره وحدة واحدة، ومن ثم تعقله على الأسس البرهانية. ولما كان هذا التعقل لايوجد فيه مايعارض ما تم إقراره من حقائق، فهو جدير بالإقرار والتصديق والعمل بموجبه، وإن كانت توجد قضايا غير قابلة للحل ضمن هذا الإطار، لاسيما في عالم الغيب، فقد أخذها ابن حزم على الوقف، على اعتبار أن العقل كيفية لايعمل إلا في مجال الكيفيات مثله، أما فيما هو فوقه فهو محدود قاصر[1].

أما الغزالي، فلم يكتف بالطريق السالف في إثبات الالوهية والرسالة والشريعة، لذلك اعتمد على دليل الصانع والسببية، ومن ثم على منظومة البرهان الذي اعتمد ليعملها في الشريعة مباشرة. وحين وجد أن الشريعة بتمامها تتسق مع المعقول الذي قنن، قاده ذلك إلى اعتماد أن الرسول صادق لأن ماجاء به صادق، على طريقة يُعَرفُ الرجال بالحق لا الحق بالرجال[2]. غير أن اتساق المعقول مع الشريعة يتطلب تشغيل العقلانية الأرقى بعد إنجاز العمل، ويتطلب التأويل تلو التأويل؛ الأمر الذي دفع بالغزالي إلى سبر غور مايتجاوز المعقول من خلال التقيد بالعمل وإنجازه على الوجه المطلوب، أما ابن تيمية، فقد اكتفى بالأوائل من بين عناصر البرهان الذي يعتمد، وبالغريزة، أو الفطرة، ومن ثم المعجزات سبيلاً لإقرار

---

(١) يقول ابن حزم: «إن العقل عرض من أعراض النفس وقوة من قواها ويدرك «ما هو من شكله في باب الكيفيات فيميز بين خطئها وصوابها، وأما فيما هو فوقه، وفي مخترع العقل فلا تأثير للعقل فيه» الفصل ص ١ / ٩٦ ويقول: «العقل لا يحكم به على خالقه» الفصل٢ / ٣٦٠

(٢) انظر صوفية الغزالي، ص ١٢٩.

الشريعة، وضمها إلى المعقول، من غير الدخول في تفصيلات غير ضرورية[1]؛ لأن هذه الاصول تكفينا في عرفه عن طلب المزيد. وطالما هي كذلك فإن من الفضول البحث فيما يزيد عن ذلك . . . فإذا كانت الأوائل والفطرة والمعجزات، تكفينا للاعتقاد اليقيني، بالله، وبالرسالة، فالواجب بعد ذلك إقرار الشريعة والعمل بمقتضاها، لأننا وثقنا بأنها تصدر عن كائن أسمى[2]. وعليه فإنه لامجال للتهرب من الالتزام التام بما جاء فيها واعتبارها في أرفع مقام؛ غير أن ذلك لايغنينا من تعقل الشريعة بالأساليب المناسبة[3].

أما عن **الخطوة الخامسة** فهي التي فتق فيها كل منهم مذهبه الأصولي، فأخذ ابن حزم بالقران والسنة والإجماع والدليل[4]، أصولاً في بناء فكره العقدي والفقهي وإقصاء ما خلا ذلك. وأخذ الغزالي بالقران والسنة والإجماع والقياس المنطقي[5]، ومن ثم التأويل الباطني المعتدل، أصولاً في بناء فكره العقدي والفقهي، مسامحاً في استعمال المشهورات والمضنونات التي تقوم على قياس التمثيل، وقياس الغائب على الشاهد. وأخذ ابن تيمية بالقران والسنة والإجماع وقياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد والمشهورات أصولاً في بنائه العقدي والفقهي.

بطبيعة الحال ليست الفروق الواضحة هنا بين مفكرينا هي كل الفروق بينهم، بل هي تبين طبيعة الفروق من حيث الأصول التي اعتمدوا عليها، وإلا فهناك اختلافات في تحديد الإجماع مثلا، وخلافات حول الاحاديث الصحيحة، وخلافات حول تحديد واعتماد التعليل، والاستصحاب، والرأي، وغير ذلك من مسائل أصولية، اضافة إلى الاختلافات في تحديد ما تشتمل عليه الأوائل والمجربات والمتواترات.

---

(1) يقول ابن تيمية: «الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق وإن كان جنس المعقول يشملها، ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع؛ إنما أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول» موافقة ١ / ٩٨.

(2) يقول ابن تيمية: «العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، فلو أبطلنا النقل كنا أبطلنا دلالة العقل» موافقة ١ / ٩٦.

(3) يقول ابن تيمية: «التعارض لا يقع إلا إذا كان ما سمي معقولاً فاسداً، وهذا هو الغالب على أهل البدع أو يكون ما أضيف إلى الشرع ليس منه، إما حديث موضوع، وإمّا فهم فاسد من نص لا يدل عليه» موافقة ٣ / ١١.

(4) انظر ظاهرية ابن حزم ص ١٤٢.

(5) انظر صوفية الغزالي، ص ١٣٧.

إن الخطوات السالفة عند أي من مفكرينا لم تقم على مجرد خيارات تنتقى، أو تقليد يتبع، وإنما قامت واستقرت من خلال جهود نقدية هائلة، واجتهادات تضمنتها أسفار عديدة، واستغرقت جل جهدهم ووقتهم، ناقشوا فيها الملل، والأهواء، والنحل، والدعاوى كافة، واستقصوا فيها أدق المسائل الفلسفية والكلامية والفقهية، وقد كانت أبرز النقود عندهم تنصب على الدعاوى الميتافيزيقية وبناء العوالم الغيبية؛ لأن البرهان كما حققوه لا يقود في المجال الغيبي -باستثناء إثبات وجود الله سبحانه وتعالى- إلا إلى نطاق الممكن حسب وليس الضروري، والمعرفة لا تقوم إلا على الضرورة، وطالما أن الأمر كذلك، فلا سبيل إلى معرفة الغيب إلا عن طريق النبوة والرسالة بالهداية الربانية طالما أن المعجزات ترافق دعاواهم. ولهذا آمنوا بالشريعة واعتمدوا عليها في بناء عالم الغيب، واتخذوها سبيلاً ومنهاجاً قويما وتمثلوها ودافعوا عنها.

وهذا الموقف موقف شرعي تماماً، من حيث إنّ الرسالة جاءت للهداية فعلاً ولتبين للناس ما لا يستطيعون معرفته في مجال الغيب والسلوك المجدي[1]. ولو نظرنا إلى منجز الفلسفات القديمة ودعاواها في مجال الغيب، لوجدنا أنها تتحدث عن عالم من المثل، كما يدعي أفلاطون وأتباعه، أو عقل فعال يخرج بالقوة إلى الفعل، كما يدعي أرسطو وأتباعه، أو عقول فيضية تصدر عن بعضها كما يدعي أفلوطين وأتباعه، أو المزج بين هذا وذاك مما طرحته الفلسفات اللاحقة.

لقد أخذ الفلاسفة المسلمون المحترفون، كالفارابي وابن سينا، بهذا وغرقوا في تفاصيله، ومحاولة التوفيق، إن لم يكن التلفيق، بينه وبين الشريعة، في حين لم يرض مفكرونا عن كل هذا ونقدوه، وخلصوا القضايا اليقينية البرهانية، مما ليس منها، ووقفوا عند حدود هذه القضايا ولم يتخطوها إلا من خلال الشريعة، التي رأوا فيها بديلا مسوغاً تماماً وأكثر معقولية مما طرحته الفلسفات السابقة؛ الأمر الذي دعاهم للاعتقاد بها والأخذ بمقتضاها، وبهذا فقد جاءت نماذجهم المنطقية الفلسفية جميعاً تحليلية لاتركيبية، وهنا تكمن قيمتها.

---

(١) يقول تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون» البقرة الآيات: «٢، ٣، ٤، ٥).

ولو نظرنا إلى ما جرى بعد ذلك في حقل الفلسفة، لوجدنا أن معظم الفلسفات الحديثة والمعاصرة قد تصدت للميتافيزيقا التقليدية، ووقفت بالمعرفة البشرية عند حدود لاتتخطاها، وحق لها ذلك في غياب بديل من رسالة نبوية، لم يفكروا حتى في بحثها؛ الأمر الذي يدعو تماماً إلى احترام جزء من الموقف الفلسفي الذي انتهوا إليه، ويدعو إلى التعامل معهم بالحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، لاستكمال الجزء الآخر، والتعويض عن الميتافيزيقا التقليدية بالبديل الصحيح الأكيد كما طرحته الشريعة .

ولو حاولنا المماثلة بين ماقام به مفكرونا والمفكرون المعاصرون، لوجدنا أن النظرة الظاهرية في الفلسفة قد أخذ بها "كانت" ومن ثم "هوسرل" بعده، ولوجدنا أن النظرة الحدسية قد أخذ بها "برجسون" و"رسل"، ولوجدنا ان النظرة الواقعية قد أخذ بها التجريبيون ومن ثم "مور"، وان التحليل هو الذي تصطبغ به الفلسفات المعاصرة الان .

إن الاختلاف الكبير بين الفلسفات الإسلامية التي عرضنا والفلسفات الحديثه يتمثل بأخذ مفكرينا بالشريعة الإسلامية، في حين لم يجد الاوروبيون ما يأخذوا به في هذا المجال ؛ لأن الديانتين المسيحية واليهودية، كما يعرفونها، لاتصمد أمام الحقائق البرهانية بسبب من تبديلها وتحريفها، بينما صمد الاسلام ويصمد لهذا ، إن هذا يدعونا إلى الاهتمام باسهامات مفكرينا، ونشر نتاجهم ودراسته وتعريف الفكر الغربي بالفكر الاسلامي الحقيقي، لاسيما تلك المعالجات التي أبرزنا في حقل نظرية المعرفة ومناهج البحث، التي لم تكن لتنحو هذا النحو إلا من خلال روح الشريعة .

كذلك يدعونا هذا الأمر إلى تقصي وتوضيح طبيعة المذهب الفلسفي الذي تصطبغ به معالجات المفكرين المسلمين، لوضعها موضعها الصحيح، المعبر عن الفلسفة الإسلامية الحقيقية، لتأخذ مكانها المميز بين الفلسفات، فلدينا على الاقل الفلسفة الظاهرية الحزمية، والفلسفة الصوفية الغزالية، والفلسفة الواقعية التيمية . ومن ثم فإن علينا متابعة الاتجاهات والمعالجات الإسلامية الأخرى، الكلامية مثلاً، أو الاشراقية، لنتبين طبيعتها من خلال الوقوف على النظريات المعرفية التي تحكمها، ومناهج البحث التي تسندها ، في سبيل إظهار الفلسفة الإسلامية الحقيقية .

ولربما يطرح التساؤل هنا عن طبيعة علاقة الفلسفة بالدين، وفيما إذا كانت هذه العلاقة مشروعة أم لا، على اعتبار أن طبيعة الفلسفة قد لا تتمشى مع طبيعة الدين من حيث أن الفلسفة تعتمد على النظر والبحث والكدح سبيلاً لتشيد الحقائق، بينما يعتمد الدين على الهداية والتفضل والمنح سبيلاً لتشيد الحقائق.

بطبيعة الحال فإن هذا التوصيف لطريقين يوصلان إلى تشييد الحقائق، لايجعلهما متعارضين، بل متكاملين لعدة أسباب: الأول، أنهما يهدفان معاً إلى ذات الغاية وهي بناء التصور المنطقي المتماسك عن الحياة الوجود، تمهيداً لتحقيق الحياة الأنفع والأمثل للانسان في دنياه واخرته؛ والثاني، أنهما يخضعان كليهما لمقتضى حكم العقل، وليس مايدعى أنه المعقول؛ ذلك أن المعقول قد يختلف من شخص لآخر ومن بيئه لاخرى.

والمعقول الفلسفي يختلف، بمعنى ما ارتضاه الفلاسفة من معقوليات انتجوا بمقتضاها فلسفاتهم، والمعقول الديني يختلف، بمعنى ما ارتضاه المتدينون من معقوليات صادقوا بها على دياناتهم، وبما أن الأمر كذلك فإن هذا يقلل من شأن معقولياتهم التي طرحوها، إن أخذت أياً منها على حدة.

إذن فما هي المعقولية، تلك التي بموجبها تصبح الفلسفة والدين شأناً عقلانياً، بمعنى محتكمة لمعيار واحد، أليست هي المعقولية الأكثر اشتراكاً بينهم؟ لكن هذه المعقولية ما زالت بعيدة عن الكمال؛ الأمر الذي يحتم العودة إلى العقل باستمرار، ضمن الروح النقدية، لإقرار أي عنصر أكيد في هذه المعقوليات من الواجب الأخذ به.

إنّ هذه الفرضية من شأنها أن تعيدنا للبحث في العقل ذاته، وفحص قدراته، ومشروعية تنصيبه حكماً على الأمور، لا سيما والفلسفات قد أثرت في الأديان، والأديان قد أثرت في الفلسفات، ونعني بتأثير الفلسفات في الأديان، تلك الردود الدينية التي تتضمنها الشرائع على معتقدات ووجهات نظر المخاطبين بها المعرفية والحياتية، والتي تقوم على أسس فلسفية، أما تأثير الأديان في الفلسفات فليس يخفى على أحد.

إن علينا أن نبحث عن عقلانية غير مختلف فيها بين الفلاسفة والمتدينين، وهذا المجال حقيقة هو الذي انصبت عليه جهود مفكرينا ثلاثتهم، الأمر الذي قنن عقلانية جديرة بالركون إليها، وقد ذهب ثلاثتهم إلى أنها تمثل الميزان، والسراط، والبرهان الوارد ذكرها في القرأن الكريم.

بهذا يتبين لنا أن الفلسفة والدين، فيهما من التكامل والاتفاق على الأصول والاحتكام للعقل الشيء الكثير، في حين يظهر الخلاف في بناء المعقوليات، حسب الامر الذي يدعو إلى المراجعة تلو المراجعة لتستقيم الامور، ولو وجد مفكرونا تعارضاً بين هذا وذاك في مجال العقلانية، لكان عليهم أن يضحوا بأحدهما لحساب الآخر، وهذا ما لم يحدث؛ لأن العقل هو الإمام والمرشد، وبالتالي فلا مجال للقول بأن الفلسفة، وهي تعتمد العقل، غير مشروعة، ولا مجال للقول بأن الدين وهو يعتمد العقل، غير مشروع، فكل دعوى تدعى غير مشروعه إلى أن تثبت صحتها، وهذه الصحة لا تتأثر بغير العقل حكماً ومرشداً ودليلاً. وطالما أن العقل يقر بالفلسفة وبالدين معاً، فلا سبيل للتنكر لأي منهما، وإن بدا مع ذلك خلاف أو تباين، فإن ذلك يدعو إلى الاجتهاد تلو الاجتهاد، والمراجعة تلو المراجعة لتستقيم الأمور؛ لا أن تراوح الأمور ما بين ميل إلى هذا أوذاك، أو بين نفور من هذا أوذاك؛ إذ ليست الحكمة إلا الشريعة، وليست الشريعة إلا الحكمة!

مراجع مختارة

١ . التقريب لحد المنطق، ابن حزم الاندلسي .
٢ . الاحكام في اصول الاحكام، ابن حزم الاندلسي .
٣ . الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي .
٤ . معيار العلم، ابو حامد الغزالي .
٥ . الاقتصاد في الاعتقاد، ابو حامد الغزالي .
٦ . المستصفي، ابو حامد الغزالي .
٧ . الرد على المنطقيين، ابن تيمية .
٨ . نقض المنطق، ابن تيمية .
٩ . موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ابن تيمية .
١٠ . ظاهرية ابن حزم الاندلسي، انور الزعبي .
نظرية المعرفة ومناهج البحث
١١ . صوفية الغزالي (مخطوط)، انور الزعبي .
نظرية المعرفة ومناهج البحث

تعقيبات ومناقشات

تعقيب الدكتور محمد الحسن بريمة على بحث الدكتور محمود الرشدان

أ- الفكرة العامة للورقة :

تحاول الورقة استكشاف أهم سمات الدور الذي يلعبه النظام المعرفي الإسلامي في تشكيل الظاهرة الاجتماعية التوحيدية، أي التي تعبّر تجلياتها وتفصيلاتها الجزئية عن دخولها في السلم كافة. هذه المهمة يقوم بها الباحث من خلال استقراء الوقائع التاريخية التي خلفها تطبيق النظام المعرفي الإسلامي في العصور الأولى والوسيطة من تاريخ الإسلام. تتلخص أهم السمات التي توصل إليها الباحث في الآتي :

١ . العلم وكسبه والعمل به هو معيار التفاضل في المجتمع المسلم؛ وهو معيار موضوعي يمكن إتاحة فرص التنافس عليه أفراد المجتمع المسلم في السلم الاجتماعي صعوداً وهبوطاً بمقدار كسبهم من العلم وعملهم به.

٢ . العلم الذي تتحقق به العبادة لله تعالى فرض على كل مسلم ومسلمة، مما يرسخ مبدأ نشر العلم وتيسير تحصيله للعامة، لا احتكاره لفئة بعينها تصير بذلك طبقة رجال دين كما هو في الأديان الأخرى.

٣ . عالمية رسالة الإسلام تقتضي عالمية نظامها المعرفي.

٤ . العلم الإسلامي، إنتاجا وتوظيفاً، تتولى أمره مؤسسات المجتمع المدني باعتباره عملاً صالحاً يتقرب بالإنفاق عليه الموسرون إلى الله تعالى.

ب- الإسهام الرئيسي للورقة :

أرى : أن الإسهام الرئيسي للورقة هو لفت الانتباه إلى أهمية استخدام المنهج الاستقرائي للنظر في الوقائع التاريخية التي خلفتها التجربة التطبيقية لنظام الإسلام المعرفي في الوصول إلى قضايا تتعلق بجوهر هذا النظام المعرفي. وهذا المنهج الاستقرائي ينبغي أن يتكامل مع المنهج الاستنباطي الذي يستنطق مكنونات الوحي الكريم من أجل استكمال سمات النظام المعرفي الإسلامي.

ج- المشكلات والأسئلة التي تثيرها الورقة:

ركزت الورقة بصورة أساس على الدور الذي يلعبه النظام المعرفي الإسلامي في تكون الظاهرة الاجتماعية التوحيدية، وذلك من خلال دراسة بعض الآثار التي خلفها التطبيق التاريخي لهذا النظام.

السؤال المهم الذي يطرح نفسه في هذا المقام يتعلق بماهية العلاقة التفاعلية بين النظام المعرفي والنظام الاجتماعي، ومن ثم تأثير الأخير على الأول؛ ذلك أن النظام المعرفي الإسلامي موجّه بصورة أساس لمعالجة الظاهرة الاجتماعية. بحيث تعبّر في جميع تجلياتها عن التواصل بين عالمي الغيب والشهادة بحيث يتم التفاعل بين متغيراتها الرئيسية في بوتقة التوحيد. ولكن الظاهرة الاجتماعية بمقتضى هذا التفاعل هي ظاهرة ديناميكية متجددة عبر الزمان والمكان، وتتجلى بأشكال مختلفة، كما تعبّر جزئياتها عن تداخل وتدافع شديد بين أحوال الشرك والتوحيد؛ وليس النظام المعرفي عن كل ذلك ببعيد؛ فما تأثير ذلك على نمو العلم الإسلامي الذي ينبغي أن ينهض بمهمة استيعاب حركة التغيير والتجديد في الظاهرة الاجتماعية؟ وما دلالة ذلك على مفاهيم مثل إحياء علوم الدين وتجديد الفكر الإسلامي، وكلها مضامين في صلب النظام المعرفي الإسلامي؟.

* سؤال مهم آخر ذو نسب بالسؤال الأول وبمنهجية الورقة ألا وهو: كيف ولماذا تراجع وانحسر النظام المعرفي الإسلامي عن مركز التأثير بحيث خرجت الظاهرة الاجتماعية الإسلامية بالكلية وتقلبت عبر القرون المتطاولة في أطر معرفية شتى بينما ظل هو جامد وحسير؟

* ما هي عناصر الديناميكية والنمو في النظام المعرفي الإسلامي؟ وهل لذلك علاقة مباشرة بديناميكية التفسير الاجتماعي الإسلامي؟

* العلاقة بين النظام الاعتقادي والنظام القيمي والنظام المعرفي في الإسلام سؤال طرحته الورقة وما زال ينتظر الجواب.

د- ما يستدرك على الورقة:

* أولاً: لم يتطرق الباحث إلى ماهية النظام المعرفي رغم أن الورقة تستبطنه، وكان ينبغي أن يبين لنا في مبتدأ البحث ماذا يقصد بالنظام المعرفي كمفهوم، لا سيما

وأن استقصاء مضمون هذا المفهوم كان الموضوع المحوري للندوة التي قدمت فيها هذه الورقة.

* ثانياً: ذكر الباحث في مقدمة الورقة أنها محاولة اجتهادية، ولكن الذي يقرأ البحث لا يجد جهداً قد بذل في كتابتها بما يحقق معنى الاجتهاد، بينما المطلوب ونحن نتصدى لمثل هذه القضايا الفكرية المصيرية للأمة الإسلامية خاصة والإنسانية عامة أن يأتي جهدنا البحثي بعمق التحدي، وأن يعكس مستوى من النضج والتجديد بما يعطي مشروعية لاستمرار جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي قاربت العشرين عاماً في قضية إسلامية المعرفة.

تعقيب الدكتور زياد الدغامين على بحث الدكتور محمود الرشدان

هذا تعقيب على ورقة أخينا أ. د. محمود الرشدان وعنوانها "الأبعاد الاجتماعية في النظام المعرفي الإسلامي" وهي مظاهر وتجليات مرتبطة بالمكانة العلمية التي رسمت وحدّدت مراكز الناس ومنازلهم الاجتماعية. فاكتساب العلم والمعرفة وما ترتب عليه من منزلة اجتماعية تفيأ ظلالها أصحاب العلم يمثل تطبيقاً وتجلياً لهذا النظام في واحد من أبعاده. أضف إلى ذلك تجلّي مظهر التعليم الإلزامي للجماهير لتحقق المساواة الاجتماعية في المركز والمنزلة كذلك، ونفي الطبقية التي عانى الناس منها في ظل الأنظمة الأخرى. وتجلّيّ هذا النظام في واحد من تطبيقاته في المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة بفضل العلم والقيم المعرفية الإسلامية، التي أوجبت العلم وجعلته فرض عين على كل مسلم من ذكر أو أنثى. كما بينت الورقة مظهراً آخر تجلى في نشر العلوم لتعم الرحمة بذلك كل أفراد البشر، بوصف هذا النظام قد جاء رحمة للعالمين. وهذا من شأنه أن يعمل على تحرير العقل والنفس من كل مظاهر الخرافة والخيال والوهم والخزعبلات. وبينت الورقة في المظهر الأخير الأثر الهائل لهذا النظام الذي أنشأ مؤسسات تعليمية مجتمعية وقفية أسهم في إنشائها وإنجاحها العلماء والأغنياء، وأظهرت مبلغ التعاون بين أفراد المجتمع في الحرص على نجاح هذه المؤسسات المجتمعية.

ويقدّر للباحث هذا الجهد في طرق أفق بحثي علمي مهم، توجّه إلى دراسة هذا النظام المعرفي الذي جاء به الإسلام. وبيّن بعض تجلياته على الصعيد الاجتماعي، هذا التوجه يعدّ إثارة ذكية واتجاهاً محموداً في طرق أبعاد هذا النظام وتطبيقاته في مختلف الصعد وفي شتى الميادين.

كانت السمة الظاهرة على البحث الإيجاز والاختصار في سياق يتطلب الإسهاب والتفصيل؛ لما يتصف به الموضوع من أهمية تتجلى آثارها في صعيد العلم والمعرفة.

إن أول ما يطالعنا في هذه الورقة خفاء مفهوم "النظام المعرفي الإسلامي" فما الذي يقصده الباحث بهذا المفهوم، هل يقصد مجموع النصوص من القرآن والسنة التي أسست الاعتقاد، وحددت ضوابط السلوك الإنساني وانعكس آثارها على الصعيد الاجتماعي؟! أم هو مجموعة المبادئ والقيم والمحددات المعرفية التي أسهم العقل المسلم من خلال النظر والاجتهاد في بلورتها، أو هو معنى عام. وترجمة حرفية لمصطلحات غير عربية!! قد يكون كل هذا محتملاً، وذلك أن الباحث فصّل وفرّق بين النظام الاعتقادي، والنظام القيمي، والنظام المعرفي. فإذا كان النظام يختلف عن مجموعة العقائد والقيم، فما المراد به عندئذ!!

ويقصد الباحث به مرة تعاليم الإسلام فيذكر أن هذه التجليات الاجتماعية إنما هي تطبيق عملي للإسلام وأنظمته كافة، وهي تفاعل أنظمة الإسلام في نفوس أتباعه. وذكر «لقد جاءت دعوة الإسلام والنظام المعرفي فيه ليجعل النساء شقائق الرجال». ويقول «ويمنع الإسلام احتكار المعرفة كما يمنع احتكار السلع... فقد جاء الإسلام ليحرر البشرية لا ليستعبدها».

ويعود الباحث في البعد الخامس أو التطبيق الخامس لهذا النظام وهو "مؤسسات التعليم مؤسسات مجتمعية وقفية" فيذكر تاريخ المدرسة الإسلامية وإسهامات الأثرياء والعطاء في إنشائها... وليس هناك نصوص صريحة من القرآن والسنة أوردها الباحث في السياق، ولكن العنوان يعبر عن إسهام وجهود المسلمين في إنشاء واحتضان هذه المؤسسات ورعايتها والإنفاق عليها.

ومن هنا تظهر الحاجة الماسة إلى تحديد مفهوم "النظام المعرفي الإسلامي" خاصة أن مدلول كلمة "معرفي" تشير إلى الإسهام البشري في بلورة هذا النظام.

وعلى الرغم من التوجه المحمود الذي أنتجه د. محمود في بحثه، إلا أن خدمة هذا الموضوع وتجلية أبعاده تتطلب المزيد من عرض الأمثلة، والأصالة، أو المرجعية بتعبير أدق، فمراجع البحث محدودة. والعنوان الذي حمله البحث أضخم بكثير من المادة العلمية المعروضة.

وددت لو أن الباحث الفاضل أماط اللثام عن مفهوم الخطاب القرآني وآثاره الاجتماعية. إنّ هذا الخطاب عبر ندائه بـ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و﴿يا أيها الناس﴾ و﴿يا بني آدم﴾ يفترض وجود قاعدة اجتماعية يعمل فيها هذا الخطاب. إنه يتوجه إلى قضايا مشتركة، وهموم مشتركة، وآمال مشتركة، ويسعى إلى تحقيق أهداف مشتركة يعود خيرها ونفعها على الجميع، هذه القضايا والهموم والآمال تتطلب تكاتفاً اجتماعياً، وتعاوناً كبيراً بين أفراد المجتمع والأمة، فالفردية في هذا السياق مرفوضة، بل لا قيمة لها، بل ستكون عنصر فساد وإفساد "إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية"؛ لأن "يد الله مع الجماعة".

إن أرقى تطبيقات هذا النظام تجلى في قلبه الموازين والقيم والمعايير الجاهلية، واتضح بجلاء حين فقدت القبلية والعشائرية والقومية قيمتها بوصفها جنسية للأتباع الجدد لهذا الدين "أنا ابن الإسلام" التي قالها الصحابي سلمان الفارسي رضي الله عنه.

لقد أصبح الإسلام هو الهوية والجنسية والقومية بل حتى والعصبية، فقد كان التوارث بين المسلمين في أول الأمر يرتكز على عصبة الإسلام.

إن هذه الجنسية -على الصعيد الاجتماعي- تضمن التعاون والتكافل والتراحم والتعاطف والتواد والتحابّ والإيثار بين أفراد المجتمع، وأية جنسية غير هذه سيكون سبيلها "التفرق، التشتت، التشرذم، الاختلاف، التباغض، التحاسد..." حدث هذا بين القبائل والعشائر العربية قبل الإسلام وما الأيام السوداء في تاريخ الجاهلية الأولى إلا دليل على فاسد تلك الروابط، وحدث هذا في جاهلية هذا القرن عند الذين عدلوا عن جنسية الإسلام، وارتكزوا على قيم وأفكار تدل بحق، وتوضح

بصدق مبلغ المعاناة والألم الذي تعيشه الشعوب المسلمة، حين غيّرت جنسيتها واستبدلتها بجنسيات لا يزيد عمر الواحد منها عن قرن من الزمان. ونتج عن ذلك في ظل هذه الجنسيات مبدأ إنشاء المواطن الصالح لا الإنسان الصالح وبذلك انقطع التواصل والتراحم والتعاون بين الشعوب المسلمة.

إن الورقة على اختصارها مهمة ومفيدة، وقد استفدت كثيراً في معرفة واحد من آفاق هذا النظام.

تعقيب الدكتور محمد أحمد عواد على بحث الدكتور أنور الزعبي

سأحاول التركيز على بعض القضايا التي أرى أنها تحتاج إلى بعض المناقشة. وبالطبع لا شك في أن هذه الورقة جيدة من حيث المبدأ ولكنه كما تعلمون من الصعب الوصول إلى إجماع حول مسائل الفكر والفلسفة.

١. عنوان هذه الورقة هو نماذج منطقية فلسفية، وقد عرّف الباحث هذه النماذج هكذا: «تلك المعالجات النقدية المتميزة التي نهض بعبئها المفكرون المسلمون في حقل نظرية المعرفة ومناهج البحث، فأوصلتهم إلى تبني مرجعية منطقية ورؤية معرفية، لها صبغتها الفلسفية والإسلامية في آن».

ولنا على ذلك بعض الملاحظات:

أ) يمكن بالطبع أن نقول إن ما قدمه كل من ابن حزم وابن تيمية والغزالي «نماذج منطقية فلسفية إسلامية». وهذا الاستخدام يمكن أن نمده إلى بقية الإنجازات التي قدمها المفكرون العرب بإطلاق. من الكندي والفارابي وابن سينا إلى المعتزلة والأشاعرة، فكل منهم قدّم معالجة نقدية متميزة في حقل نظرية المعرفة ومناهج البحث وأوصلتهم إلى تبني مرجعية منطقية ورؤية معرفية لها صيغتها الفلسفية والإسلامية في آن.

ب) ومن ثم يتحول تاريخ الفكر إلى تاريخ نماذج، ولكن كيف نفاضل بين هذه النماذج؟ ما هي المرجعية التي نحتكم إليها؟ وبالطبع هذه النظرة تُخفي موقفاً يتعلق بالنزعة التاريخية، أي أنها تهمل الجانب التاريخي في تكوين هذه النماذج.

ج) ويبدو أن هذا الموقف يرتكز إلى فهم خاص للفلسفة بوصفها نتاج مجموعة من الرجال الأفذاذ الذين يعيشون خارج التاريخ، وهو ما لا يسلم به كثير من الباحثين. ومن هنا على الصعيد المنهجي يفترض في الباحث أن يبين المعايير التي يستند إليها في المفاضلة بين النماذج، منذ البدء، ولكنّه في هذه الورقة كان مضمراً.

د) وكنت أميل إلى تسمية البحث هكذا: «نماذج نقدية فلسفية إسلامية» فالموقف من المنطق هو موقف فلسفي يتعلق بمنهج الفيلسوف.

٢. يذهب الباحث إلى أنّ الفلسفة التي أنتجها ابن حزم والغزالي وابن تيمية «لها نكهتها الفارقة الخاصة بها، ولها وزنها وجديدها المعبر عن روح الاستقلالية والابتكار بما يؤهلها لأن تمثل الفلسفة الإسلامية، بأجدر مما تمثله تلك الفلسفات التي عرفت واشتهرت بأنها فلسفات إسلامية، كفلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم . . . فهذه الفلسفات الأخيرة، في حقيقة الأمر، لم تكن إلا امتداداً للفلسفات اليونانية والغنوصية والهرمسية، وقد لحقها التأثير من الوسط الإسلامي حين تعايشت معه، في حين بقيت في صلبها تعبر عن مدارس ومذهبيات قاصرة عن التطوير والتعديل أو استيعاب التغيرات التي لحقت بالفلسفة حيناً بعد حين. .».

وفي تصوري أن موقف الباحث من هذه الفلسفة يحتاج إلى مناقشة:

- لم يقدم الباحث أي تسويغ لإدانة هذه الفلسفات باستثناء أنها امتداد للفلسفة اليونانية والغنوصية والهرمسية. وهذا الحكم بحد ذاته ليس مطلقاً، فلم نجد لدى الباحث أدلة تدعمه.

وبالطبع هذا رأي شائع عند كثير من الباحثين، ولكن هناك من يرى عكس هذا الأمر تماماً. فهؤلاء الفلاسفة انطلقوا من فلسفة اليونان، وهم ليسوا صورة مطابقة لها. وهناك قراءات لهم تثبت استقلاليتهم، وهذا ما نجده مثلاً في قراءة الجابري في كتابه "**نحن والتراث**".

- إذا أردنا إدانة هؤلاء فعلينا أن نقدم مسوغات كافية لذلك، والورقة الموجودة لا تقدم هذا. فمثلاً هؤلاء تبنوا منطق أرسطو مثل الغزالي وابن حزم.

والمشكلة التي تواجهنا بصددهم تتعلق بتبنيهم لنظرية الفيض الأفلاطونية، على الصعيد الميتافيزيقي، وهي القضية التي هوجموا فيها من قبل ابن حزم والغزالي وابن تيمية. ولكن إذا أخذت هذه القضية في ظروفها التاريخية ربما نجد لهم بعض العذر. وقد ناقش هذه المسألة مثلاً الدكتور حسام الألوسي في كتابه "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين"، وركّز بصورة خاصة على أنهم قالوا بها حلاً للاعتراضات التي قدمت على مشكلة الخلق. وبالطبع البديل الذي قدّم هنا يرتكز في جزء منه على أنّ القول بالحدوث بالذات لم يحل المشكلة التي واجهت الأوائل.

وقد جاءت هذه النظرية في بداية الأمر مرتكزة على الفلك البطلمي، ولكن الاعتراضات التي قدمت في القرن الرابع والخامس الهجري من علماء الفلك المسلمين على هذا الفلك ساهمت في الابتعاد عن هذه النظرية على الصعيد الفلسفي.

٣. يؤكد الباحث أن الفلاسفة الثلاثة يمثلون الفلسفة الإسلامية أكثر من الفارابي وابن سينا، والمعايير التي يلجأ إليها هي:

"النكهة الفارقة الخاصة بها، ولها وزنها وجديدها المعبر عن روح الاستقلالية والابتكار" [٢٨٦].

ولا شك أن هذه المعايير مهمة، لكن ليست كافية بهذه الطريقة، فالفلسفة المدانة عند الفارابي وابن سينا يمكن القول عنها أيضاً ودون تردد كانت لها نكهة فارقة خاصة بها، ولها وزنها وجديدها المعبر عن روح الاستقلالية والابتكار.

فإذا أردنا المقارنة بين الطرفين فهنا نحتاج إلى أدلة تدعم المعايير نفسها، فمثلاً أيهم أكثر إبداعاً وابتكاراً؟ وفي تصورنا أن المسألة بهذه الطريقة تبتعد عن الطريقة الفلسفية في البحث، إذ الأصل أن هناك مشكلات فلسفية، وهناك إجابات لهذه الأسئلة والمقارنة الحقيقية هي التي تتناول الإجابات التي قدّمها

هؤلاء الفلاسفة وتبين تفوق طرف ما على الآخر . وهذا أمر لا نجده في الورقة ، وهو بلا شك ليس سهلاً ، ولكن لا مهرب لنا من اللجوء إليه إذا أردنا تقديم أحكام عامة حولهم .

٤ . طرح الباحث النماذج الثلاثة بوصفها النموذج الأمثل المعبر عن الفلسفة الإسلامية ولنا هنا ملاحظتان :

أ) لم يتناول الباحث هذه الفلسفات في أفقها التاريخي ، ولم يتبين أهمية الشروط التاريخية في تكوين هذه الفلسفات ، وهي بلا شك تأثرت بالظروف التاريخية ، بل كانت هناك ظروف جعلت ابن تيمية وهو المتأخر يصل إلى ما يصل إليه . فلولا انتقادات الغزالي وموقف ابن رشد في التهافتين ما جاءت الانتفاضة الفلسفية الجديدة على يد ابن تيمية وابن خلدون في القرن الثامن الهجري .

ب) يتناول الباحث النماذج الثلاثة بوصفها بُنى كاملة لا علاقة لأحدها بالآخر . وكان من المفترض في مثل هذه الورقة أن تبين الجديد الذي قدمه اللاحق على الأول .

فمثلاً حاول ابن حزم تقديم صورة معدلة لمنطق أرسطو . ولكن الغزالي لم يستفد على الإطلاق من هذه المحاولة . أما الذي استفاد بلا شك فهو ابن تيمية .

وعلى صعيد آخر فرضه ابن حزم حظر النشاط الميتافيزيقي على العقل ، وتبنى الغزالي هذا الأمر بصورة تامة في التهافت . لكنه لم يبق على هذا الموقف فكتاباته المتأخرة فيها نزعة فيضية . أمّا ابن تيمية فبقي محافظاً على موقف ابن حزم .

٥ . تناول الباحث في معالجته للنماذج الثلاثة ابتداءً موقفهم من "الكيفية التي عالج بها هؤلاء المفكرون نظرية المعرفة والمناهج التي تسندها" .

وانتهى إلى : «وبهذا يتبين لنا إجماع هؤلاء المفكرين على إقرار الأوائل ، سواء عن طريق الاعتراف بالضرورة القبلية أم بالنور الإلهي أم الغريزة والفطرة ، وإنها تشكل اليقين الأساس الذي لا بد من إقراره . . . وهو إقرار لم يتنكر له سابقوهم أو لا حقوهم من القائلين بالاعتقاد بالحقائق ولا ينكره إلا الشكاك والسوفسطائيون الأمر الذي يحقق لقاءهم مع الإجماع الفلسفي بشكل كبير» .

٦ . يؤكد الباحث أنّ الفلاسفة الاعتقاديين متفقون من حيث المبدأ وذلك برجوعهم إلى الأوائل العقلية والحسية منطلقاً للفعل المعرفي، والاختلاف كما يرى الباحث ليس جوهرياً، وإنما يعود "إلى الاختلاف في الطرائق والتعبير" .

والمشكلة التي تواجهنا هي أنّه بعد أن يؤكد الباحث أن الاختلاف في الطرائق والتعابير قادهم إلى الإقرار بالأوائل . يعود فيقول : «إن الاختلاف هو سر البحث الفلسفي الدقيق . . . الأمر الذي ستترتب عليه كل النتائج اللاحقة . . . » .

ومن ثم يؤكد أن ابن حزم التزم "بالضرورة تلو الضرورة" واقتصر على ذلك . أمّا الغزالي فقد "استلهم فعالية النور تلور ، النور" في فلسفة صوفية . وأما ابن تيمية فقد اعتمد "الفطرة تلو الفطرة" في فلسفة واقعية ، ولنا على هذه القضية بعض الملاحظات :

أولاً : "الاختلاف في حد ذاته مظهر سطحي ولا يشكل عيباً في النظرية المعرفية؛ لأن النظرية المعرفية المتميزة، تقوم على أصول حقيقة، وهذه الأصول قد تختلف وجهاتها ولكنها قد لا تتعارض . وما ذهب إليه مفكرونا لا يوجد فيه تعارض، وبالطبع المسألة هي ليست فيما إذا كانت النظرية المعرفية تعاني من عيب ما أولاً ، فهذا حكم أخلاقي، ونحن هنا على الصعيد المعرفي، فالمهم بالنسبة لنا هو إذا كانت النظرية المعرفية صحيحة أولاً . فإذا كان الثلاثة انطلقوا من الأوائل في تأسيس النظرية المعرفية، وهو موقف عام لا تفاضل فيه، ولكن المفاضلة هي بعد ذلك، ومن ثم لماذا توقف ابن حزم عند ما هو ضروري فقط، وهل كان مصيباً . والحقيقة أنه إذا كان مصيباً فالغزالي مخطئ في لجوئه إلى عالم الصوفية التي لا يدعمها سوى شهادة الغزالي نفسه، ومن ثم لا نستطيع أن نقيم موقفاً معرفياً، فالمعرفة علاقة بذات، بمعنى أنها تفترض وجود آخر، والمتصوف واحدي الطرف في علاقته المعرفية، إنها تخرج عن البرهان الفلسفي . ولم نجد تفسيراً لقوله عند ابن تيمية "والفطرة تلو الفطرة . . . " إلا إذا كان يقصد أن ابن تيمية أقام نظريته المعرفية على الفطرة والتي تنحل في آخر الأمر إلى الأوائل، ومن ثم الاختلاف عند ابن تيمية لم يشر إليه الباحث وهو في تصورنا الموقف المتميز له .

ثانياً: يذهب الباحث إلى أن النظرية المعرفية تقوم على أصول حقيقية، وهذه الأصول قد تختلف وجهاتها ولكنها قد لا تتعارض.

ولنا هنا بعض الملاحظات:

١. لا يبين الباحث أبداً ما هذه الأصول، ولماذا تقوم النظرية المعرفية على هذه الأصول. هل هي أصول فلسفية؟ أم أنطولوجية؟ أم منطقية؟

٢. هل يقصد أن هناك افتراضات أنطولوجية في أي موقف معرفي مثلاً. وبالطبع هذا أمر مسوغ فقد حدثنا عنه مثلاً "جان فال" في طريق الفيلسوف، إذ بين أنّه لا يمكن الحديث عن نظرية المعرفة بدون قضايا أنطولوجية مضمرة. كما أنه لا يمكننا الحديث عن الأنطولوجيا بدون قضايا معرفية مضمرة، ومن ثم الفصل فقط لغايات معرفية. فهل يتبنى الباحث موقفاً من هذا النوع؟

٣. رجعنا إلى كتاب الباحث الدكتور أنور الزعبي ظاهرية ابن حزم الأندلسي للتعرف على هذه الأصول وهي بحسبه:

أ- تقنين النظرة العقلية.

ب- رفض فكرة الجوهر.

ج- تبني النظرة الإسمية.

د- النزعة النقدية التحليلية.

هـ- المقدمات اليقينية الضرورية.

لا تأتي هذه الأصول في أي نص لابن حزم مطلقاً، فلم يقل بأن فلسفته ترتكز إلى هذه الأصول، وإنما هي قراءة الباحث له. ومن ثم هي منهجية يقترحها الباحث لقراءة فكر ابن حزم، وقد لا يقبل بها غيره، وفعلاً قُرئ ابن حزم في ضوء منهجية مختلفة مثلاً من قبل سالم يفوت. ولا يهمنا الآن الخلاف بينهما، بل يهمنا السؤال الذي يطرحه الباحث على ابن حزم. وعلينا بالطبع أن نكون منصفين، ومن ثم أن نحاول تقصي هذه المسألة بصورة جدّية.

بدأ الباحث المسألة قبل حديثه عن الأصول فقد جاء الفصل الأول للحديث عن "ابن حزم والبحث عن اليقين". والفقرة الأولى عالج فيها حياة ابن حزم وهي لا

تهمنا هنا، لكن الفقرة الثانية والثالثة هما ما يجب أن نبدأ به، فقد جاءت الفقرة، هكذا: الطريق إلى اليقين، يقول الباحث ولقد تمثلت عملية البحث عن اليقين عند ابن حزم في جانبين:

الأول: جانب نقدي سلبي.

الثاني: جانب إيجابي.

يبين الباحث أن ابن حزم كان يسعى وراء اليقين مثل غيره من الفلاسفة، وقد رأى أن المنهج المناسب لذلك هو البرهان، وفي هذا لا يختلف عن الفارابي وابن سينا، ومن ثم يتناول الباحث بعد ذلك نقد الدعاوى المعرفية. فهنا نحن في نقطة البدء مع المشروع الحزمي على الصعيد الفلسفي، وبعد أن أوضح الباحث هذا الأمر بصورة جيدة. عقد فصلاً بعد ذلك بعنوان: أصول ظاهرية ابن حزم. وقد تناول فيها الأصول الخمسة التي أشرنا إليها سابقاً.

ومن ثم ما فعله الباحث في هذا الفصل هو عرض للخطاب المعرفي عند ابن حزم مُبرزاً أبرز المنعطفات لديه. فهي أصول معرفية تميز ابن حزم من وجهة نظر الباحث، ولا علاقة لها مطلقاً بموقف (فال) في حديثه عن الأنطولوجيا والمعرفة. وبالمناسبة هذه الأصول تنبني على المقدمات. فإذا كانت صحيحة، علينا الالتزام بها من وجهة نظر ابن حزم على الأقل. والغزالي يراها فيما يبدو غير كافية فهنا حركة النور. ويبدو أنّ الباحث يقبل بموقف الغزالي، وأنا بالطبع لا أقبل بذلك، فالمسألة هي مسألة برهان، والفلسفة خطاب حول البرهان، والغزالي لا يقدم برهاناً يدعم الأمر.

ثالثاً: يقول الباحث:

"أما الخطوة الثانية بعد هذا الإقرار فتتمثل بنقد وتبني الآلية المنطقية المناسبة التي بوسعها غربلة الحقائق وفرزها عن غيرها... ولقد اعتمد مفكرونا على هذا النقد وكانت لكل منهم آلية تميز بها منطقه عن غيره".

ونحن نتفق مع الباحث في الجزء الأول من هذه المسألة، ولكن الخلاف بينا وبينه هو في شطرها الأخير الذي يوحي بأنّ لكل فيلسوف منطقه الخاص به. فهل حقاً منطق الغزالي يختلف عن منطق ابن حزم؟

بالطبع هناك خلافات في بعض القضايا، لكن البنية العامة للمنطق قبلت من الفلاسفة بإجماع وقام ابن حزم بنقد جزئي له، لكن لم يقدم عملاً مكتملاً يتضمن النتائج التي جاء بها، ولا نجد هذا الأمر عند أحد من الفلاسفة باستثناء ابن تيمية، الذي قدّم نقداً شاملاً لمنطق أرسطو، ومن ثم منطقاً بديلاً متماسكاً.

- القضية الأخيرة التي نريد مناقشتها بشيء من التفصيل، وهي العلاقة بين الفلسفة والشريعة، فقد أدرك الفارابي وابن سينا مثلاً أن خطاب الفلسفة مختلف عن خطاب الشريعة، وحاولا بشكل ما التوفيق بينهما، وذلك من خلال تقديم تأويل فلسفي للنبوة، ومن ثم محاولة الإصلاح بين النبي والفيلسوف، وهذا الموقف هوجم بشدة من قبل ابن حزم والغزالي وابن تيمية.

وافق الجميع على أنّ خطاب الفلسفة مختلف عن خطاب الشريعة، وما كان لهذه القضية أن تثبت بصورة نهائية لولا الانتقادات التي وجهها الغزالي للفلسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، ومن ثم برزت على يد ابن رشد قضية ضرورة الفصل بين النسقين، بصورة تامة، ولكن مشكلة ابن رشد وقع في المحظور عندما منح الفلاسفة حق تأويل الخطاب الديني واعتبرهم الأقدر على ذلك وهذه القضية الأخيرة نالت الاعتراضات الشديدة من ابن تيمية وابن خلدون.

- والمشكلة التي تواجهنا هي كيف نؤسس خطاب الشريعة بعد الفصل بينهما، وبالطبع كان ابن تيمية مدركاً بأن مقدمات خطاب الشريعة إيمانية نتسلمها عبر النص، ومن ثم ما يقام بعد ذلك على هذه المقدمات يحكم عليه في ضوئها، ومن ثم تحددت مهمةالعقل في خطاب الشريعة.

- إنه لا يحلل ولا يحرم هناك، فقط يشتغل استنباطياً ويبقى عالم السماء تفسره الشريعة عبر الإيمان وعالم الأرض يفسره العقل، وبهذه التسوية تُعطي الفلسفة الشرعية في الوجود، كما أنّ الشريعة تعطي الشرعية للفلسفة. فالمشكلة بين الخطابين هي مجال عالم السماء. وعلى الفلسفة أن تتنازل عنه إلى الشريعة، وإن تحظر على العقل النشاط الميتافيزيقي.

- والمبدأ بهذه الطريقة استخدم في مطلع النهضة الأوروبية إلى بداية القرن التاسع عشر، وأظن أنّ علينا الآن تطويره بصورة جذرية، ولا أحسب أن خطاب الفكر العربي المعاصر قد نجح بعد في استعادة هذا الأمر.

تعقيب الدكتور راجح الكردي على بحث الدكتور أنور الزعبي

تعد هذه الورقة محاولة طيبة لإبراز معالم النظام المعرفي الإسلامي من خلال استعراض ثلاثة نماذج كما يراها، في التأسيس لهذا النظام، عند كل من ابن حزم والغزالي وابن تيمية، وهو يختار هؤلاء الثلاثة لنماذج ثلاثة: الفكر الظاهري، والصوفي والسلفي. ويتناولها من نواحٍ عدة كما أشار.

وقد أسهمت الورقة إلى درجة كبيرة في إظهار معالم منهج البحث من حيث التأسيس العقلي للمعرفة عند كلّ، فيما يعد مرجعية منطقية، وإن ظهر اختلاف في النكهة لكل منهج وكل نموذج، ولكنها في الحقيقة كانت نموذجاً واحداً في مقابل النموذج الفلسفي عند من عرفوا بفلاسفة الإسلام -وهم حقيقة فلاسفة المسلمين وليسوا فلاسفة الإسلام- الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

والباحث محق فيما أعتقد في ترجيح المدرسة القائلة إن علماء الأصول (أصول الفقه) وعلماء الكلام هم الذين يمثلون الفلسفة الإسلامية بصدق، وليسوا من عرفوا بالفلاسفة في تاريخ الفكر الإسلامي، لأنهم يمثلون البحث المنطقي والمنهجية الإسلامية في التأسيس المعرفي لإثبات عقائد الإسلام واعتماد شريعته وفهمها.

بينما انصب جهد من عرفوا بالفلاسفة على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمفاهيم الإسلامية كما فهموها، وأنتجوا فكراً توفيقياً لا يمكن اعتباره فكراً دينياً أو فلسفية دينية بحتة.

وحقيقة الأمر أن ما فعلوه كان فيه خلل منهجي أصلاً في اعتماد مصدرين للبحث عن الحقيقة وتفسيرها ومحاولة الجمع بينهما بزعم وحدة الحقيقة، وإن اختلف مصدراها -الدين والفلسفة-. ذلك أن تفسير الوجود مختلف أصلاً بينهما، فالدين الإلهي يفسر الوجود علاقة خالق بمخلوق بكل ما في هذه القضية من

الوجود، في حين تفسّر الفلسفة الوجود تفسيراً آخراً -بشرياً- يصعب تصوره أو معرفة صحته من عدمها سواء أكان ذلك بالتفسير المثالي لدى أفلاطون، وفيما عرف بعد ذلك بالنظرية الإشراقية، أو بتفسير مفهوم الوجود الواجب والممكن لدى أرسطو، وفيما عرف بعد ذلك بنظرية الاتصال.

ومعلوم أن المعرفة باب من أبواب الوجود، فإذا وقع الاختلاف في تفسير الوجود وقع الاختلاف في تفسير المعرفة، وهي القضية التي تعالج هذه الورقة جزءاً منها، وتعالج هذه الندوة كثيراً منها تحت عنوان "النظام المعرفي في الإسلام".

أثارت الورقة مجموعة من الإشكاليات بعضها موضع تسليم، وأخرى موضع مناقشة.

أما الإشكالية التي تثيرها الورقة بدعوى "سنبدأ بنقطة الصفر التي ينطلق منها أي عمل فلسفي... وهي نقطة البحث عن اليقين والحقيقة إلى قوله... فإننا نجد مفكرينا ثلاثتهم قد انطلقوا من الشك المنهجي في سبيل ترسيخ الحقائق...» واعتبر الباحث أن كلاً من ابن حزم والغزالي وابن تيمية قد نهج طريق الشك المنهجي (المعرفي-الابستمولوجي). هذه الإشكالية موضع نظر ومناقشة.

لا توجد فلسفة تبدأ من نقطة الصفر وقد خلق الله هذا الإنسان أصلاً وعلّمه بعد خلقه ما يلزمه ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾، ولا أعتقد أن أحداً في الدنيا جلس هكذا لا يعرف نفسه ولا يعرف الكون من حوله، ليبدأ بحثاً أو علاقة معرفية من الصفر. ولكن البحث الفلسفي ينطلق من فطرة الإنسان أو عقله وتساؤلاته، عن مدى صحة عقائده أو التفسيرات المحيطة به للوجود، وعلاقة الإنسان به، ومدى صمود أفكاره السائدة على تساؤلات الفطرة واكتشاف الحقائق، فينشأ البحث الفلسفي. والدين بصفة أساسية هو هذا التفسير للوجود (العقيدة-الإيمان) الذي يخاطب الفطرة الإنسانية ويوقظ العقل الإنساني للنظر والبحث والإيمان بحقائق الدين.

وتوظيف هذا العقل بعد ذلك في فهم النص وإدارة شؤون الحياة العملية بعبادة الله وحده، وإقامة علاقات محكومة بالتفسير الإلهي في جميع علاقات العبد

بالكون والإنسان والحياة وعلاقة ذلك كله بالله الخالق الواحد الأحد، المعبود بحق سبحانه. ولهذا فقد خلق الله الإنسان، كل الإنسان، في الأرض كل الأرض، بفطرة سليمة، وبتأسيس معرفي مؤهل لاستقبال الوحي عن طريق الأنبياء، والذين يؤكدون أولاً طريق العقل في معرفة الله ووجوده، ووحدانيته.

قال تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً. فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾، وإنما يأتي الخلل لهذه الفطرة، ولتأسيسها المعرفي -بالعقل والحواس معاً- واستعدادها لتلقي الوحي، يأتي من التفسيرات المشوهة التي تحيط بالإنسان في مجتمعه، وهي مجموعة انعكاس شهواته وتمرده على الوحي، وتجاوزات عقله لتأكيد شهواته ومغانمه وشره غرائزه في تمكين نفسه وهواه وتسلطه وطغيانه لتصطبغ حياته وتلوِّث بفطرة فلسفة فيها طابع النزعة الإنسانية بكل نزواتها وتجاوزاتها.

وقد انطلق ابن حزم وابن تيمية وسائر علماء المسلمين من أصوليين وفقهاء وكلاميين - بمن فيهم الإمام الغزالي أصلاً- من هذه النظرة الإسلامية اليقينية، المؤسسة معرفياً، والتي لا شك عندها في المعرفة، لأنها تردّها إلى الضرورة أو التأسيس المعرفي الإلهي للإنسان، وإن اختلفت تسمياتها أو تقاربت عندهم من أوائل العلوم، والضروريات، والأوليات، والمؤثرات والشهوات والحسيات والحدسيات.. إلخ.

ولكن الإمام الغزالي هو وحده الذي يصدق عليه أنه أثار ما عرف بالشك المنهجي، وهو إعادة مراجعة أوائل المعرفة التي يستند إليها كل يقين، وترجع إليها كل معرفة، وهذا الشك المنهجي -كما عرف عند ديكارت بعد ذلك- كان بسبب أزمة نفسية أو معرفية أو منهجية أو دينية لدى الإمام الغزالي، حيث سلك طريق الفلسفة ليكون فيلسوفاً وقد كان، بل بزّ الفلاسفة حتى اعترفوا له بذلك وألف كتابه المعروف "مقاصد الفلاسفة"، ثم لما استقر له الأمر، شعر بأن أزمته في البحث أو الرضى أو العيش باليقين في ظل مجتمع تضطرب فيه الأمور بين الفلاسفة والمتكلميين والمتصوفة والشيعة أو المقلدة والروح الفرقية، قام فتنكر للفلسفة والفلاسفة وألف كتابه "تهافت الفلاسفة". ثم أصبح متكلماً حتى ألف في علم

الكلام مصنفات، ولكنه لم يخف بعد ذلك أنه لم يصل مقصوده كما قال: "وجدت علم الكلام وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي"، واتجه إلى التصوف وعاش المرحلة التي عاشها على حال السفسطة بلسان الحال لا بلسان المقال، وهذه هي المرحلة التي اتسمت عنده أو عرفت بمرحلة الشك المنهجي وهي مرحلة اختبار أوائل المعرفة والضرورة اليقينية والتي قال إنه وصل إليها بنور قذفه الله في قلبه، وهي حقيقة استعادة التأسيس المعرفي الإلهي للإنسان، بعد أن تعرض لمرحلة قلق واضطراب بسبب الخلل الفرقي والسياسي والعلمي في الحياة التي عاشها الإمام الغزالي.

فالشك المنهجي كما ترى تسبقه مرحلة قلق أو عدم اقتناع، وهو ما أصاب ديكارت، بسبب موقف الكنيسة في عقائدها ونظريتها في المعرفة واتهامها العقل النظري، بسبب التأسيس القاصر للإنسان عندها معرفياً وعقلياً، بسبب عقيدة الخطيئة وعجز العقل الإنساني عن معرفة اللاهوت أو التفكير فيه، فالإنسان ملوث بخطيئة أبيه آدم، ولذا فعليه أن يقبل التلقين كي يتطهر.

ولذا فإنني مع احترامي للأخ الزميل معد الورقة أوافقه في وصف منهج الغزالي بالشك المعرفي، ولكن لا أوافقه أن ابن حزم وابن تيمية انطلقا من الشك المنهجي، فهما لم يعيشا أزمة الغزالي. ولم يختلفا مع سائر العلماء والفقهاء والأصوليين والمتكلمين في النظرة إلى أوائل العلوم، وفي الموقف من العلم الضروري، وإن اختلفت مواقفهم من بعض القضايا مثل القياس المنطقي وقياس الغائب على الشاهد، وقياس التمثيل والحدسيات، وحينما يدقق الباحث النظر يجد ثمرة الخلاف قليلة، وإذا تحرر النزاع وجدنا الاختلاف لفظياً، وهم في الحقيقة يمثلون مدرسة فلسفية واحدة وإن اختلفت نكهاتها في وجه مدرسة الفلاسفة الآخرين، أصحاب الفلسفة التوفيقية، وحتى من وقف منهم ضد القياس المنطقي فإنما كان يرفض فلسفة أرسطو وإن عبر عن معنى القياس، الذي لا يرفض عقلياً بقياس التمثيل أو القياس الأولي.

وحدسيات الغزالي ليست بعيدة عن المعرفة الضرورية التي يجدها الإنسان بغريزة، أو دون معرفة ظاهرة، أو بقياس واضح، وهي في النهاية ليست إلا معرفة

عقلية غير مباشرة لا تظهر منها مقدمات تنتهي إلى نتائج، وإن عبّر عنها الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته بالإلهام، وعبّر عنها في نهاية مرحلته الشكية بالنور الذي يقذفه الله في الصدر.

وحقيقة الأمر أن الاختلاف بينهم ليس في القطعيات أو الضرورات العقلية التي تعود إليها كل معرفة، وإن كان الاختلاف في اعتماد بعض الأصول الفرعية أو المصادر الفرعية في أمور الشرع العملية، وهذه قائمة في غالب أحوالها على الظنية وليس القطعية مثل: الاستصحاب، والقياس الأصولي وغيرها، ولا يعد الاختلاف في اعتمادها نابعاً في اختلاف في نظرية المعرفة أو التأسيس المعرفي ولا علاقة له بها.

أما السؤال عن علاقة الفلسفة بالدين وهل هي مشروعة أم لا؟ فقد أثارت الورقة الإشكالية في هذه العلاقة من زاوية أن طبيعة الفلسفة قد لا تتمشى مع طبيعة الدين، وهذا صحيح لأن منطلقات الفلسفة مختلفة عن منطلقات الدين.

ولكن التعليل في الورقة موضع نظر حيث علّل الزميل ذلك «بأن الفلسفة تعتمد على النظر والبحث والكدح سبيلاً لتشييد الحقائق، بينما يعتمد الدين على الهداية والتفضل والمنح سبيلاً لتشييد الحقائق».

وهنا موضع الإشكال، وكأنّ هذا الكلام يوحي بأن الدين لا يعتمد على النظر والبحث، مع أن هذا غير مُسَلَّم به، فالدين يخاطب العقل ويثيره للنظر في الكون والأنفس والآفاق للإيمان بوجود الله ووحدانيته، ويعتمد النظر في المعجزة دليلاً عقلياً -بوجه من الدلالة العقلية عبر عنها كثير من علماء الكلام والأصول فقالوا: المعجزة نازلة منزلة التصديق بالقول -في بيان وجه دلالتها العقلية على صدق النبي- على صدق النبوة.

ويخاطب الدين بعد ذلك العقل ليفهم النص أو الوحي ويُعْمِلَ فيه فهمه واستنباطه وقياسه لتشييد حقائقه وتدعيمها والتنظير لعمليتها وواقعيتها وتطبيقاتها في الحياة. وهذا كله حتى لا يتوهم قارئ العبارة -وربما لا يقصدها الأخ الباحث- أن الدين لا يقوم على النظر والبحث في تشييده حقائقه، فهي مشيدة وقوية في ذاتيتها؛ ولها بناؤها الذاتي، ولكن المقصود هنا تشييد في عالم الإنسان العارف الذي

يتبنّاها بناءً على تأسيسه المعرفي الغريزي المخلوق له من الله نعمة وفضلاً منه، قرينة مع نعمة الخلق ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق* خلق الإنسان من علق* إقرأ وربك الأكرم* الذي علم بالقلم* علم الإنسان ما لم يعلم﴾، وهنا يلتقي في هذه المعرفة بقرارين لا يتعارضان نور الفطرة، بالتأسيس المعرفي الذي هو نعمة من الله، ونور الدين الذي يخاطب الفطرة ويوجهها وهي نعمة الرسالة والهداية.

وهنا لا بد من التأكيد على ما ركزت عليه الورقة بأن العقل بالمفهوم موقع العقل السليم أو الفطرة هو الذي يخاطبه الدين وتحتكم إليه القضايا المنطقية، في صوابها أو خطئها، وليس المعقول بالمفهوم المقبول لدى قطاعات البشر بحيث يصبح مقبولاً لديهم دون استناده إلى العقل ومنطقه البرهاني.

وحقيقة الأمر أن الذي يضبط هذا العقل وينتج المعقول المتناسب معه هو النص الديني -الوحي- الصحيح، الذي يقر العقل السليم بضرورته وباعتماده، ولا يوجد نص حاكم على العقل ولا مقبول معتمد بالعقل السليم إلا النص الديني الخاتم المحفوظ، الذي حفظه الله من التغيير، ويحفظ به هذا العقل ومنهجه، وينتج منه المعقول المقبول نصاً وعقلاً وإنسانية، وليس مجرد توافق بيئي أو زماني أو مكاني.

في نهاية تعقيبي على هذه الورقة أشكر الأخ الزميل معدّها الدكتور أنور الزعبي، كما أشكر للقائمين على هذه الندوة جهودهم في سبيل تأصيل نظام معرفي في الإسلام تستند إليه مقومات النهضة لأمتنا المسلمة. وتحتاج هذه الورقة القيمة إلى مزيد من التفصيل والتنوير لأهمية الإشكاليات التي طرحتها. والله من وراء القصد.

الدكتور عبد الوهاب المسيري

هناك مشكلة أساسية في المعرفة الإسلامية عندنا، وهي أن مستويات التجريد والتخصيص تختلف من ورقة إلى أخرى. فنجد كثيراً من البحوث تميل إلى السرد التاريخي، من الناحية الزمنية، أي تكشف النموذج خلال الزمان، بينما البعض الآخر يظل يتعامل مع الظواهر على المستوى النماذجي ويدور في إطار النظم

المعرفية، ولا يمتاز بالتحقق خلال الزمان ، وهذه إشكالية أساسية . وبالتالي أقترح أنه لا بد أن نلتزم بمستوى عال من التجريد على أن يتم داخل الإطار الإسلامي ، ونصل إلى مقولات تحليلة لا يمّكن رفضها . النظام المعرفي يتميز أن له مقولات تحليلية سميتها (قبلية) في بحثي ويمكن أن نسميها بأي اسم آخر . المهم أنه لا يمكن أن ترد، وإلا لم تعد ثوابت بل أصبحت ظواهر اجتماعية ، وهذا يؤدي بنا إلى الوصول إلى نوع من أنواع التكثيف المعرفي .

أنا لاحظت في دراستي أنني أستخدم مقولة «الإنسان في مقابل الطبيعة ، وأن الله استخلف الانسان وفصله عن الطبيعة» هل هذا من حقي؟ وهل يمكن لخطابي أن تفك شفرته بحيث ينبني على خطاب الآخر ونصل من خلاله إلى النظام المعرفي وسمته الأساسية؟ بحيث لا نضع السرد التاريخي بين يدي الاجيال القادمة ، ونضع بين يديها مجرد سرد تاريخي، يدور حول عظمةالإسلام . هذه موضوعات نؤمن بها لكنها لا تؤدي بنا إلى الاختراق المعرفي أو الوصول ا لمعرفي الذي نصبوا إليه .

الدكتور محمد حسن بريمة

هناك نقطة واحدة أريد أن أقولها، وهي أن الدكتور مهران قال إن القرآن ليس بعلم، والأخ رشدان قال إن سيدنا عمر طابق بين القرآن والعلم، وقال إن هذا العلم يرفع أقواماًويضع آخرين ، وأنا أريد أن أؤكد أن القرآن علم، والله قال ذلك : «ولإن اتبعت أهوائهم من بعد ما جاءك من العلم . . » ففي أكثر من آية أكد الله إنه علم وهو علم الله تعالى، وهو العلم الشامل ليس علم الفيزياء ولا الكيمياء ، ولكن تأسست عليه جميع العلوم ويخرج من صلبه نظام معرفي تؤثر عليه جميع العلوم والظواهر الاجتماعية والطبيعية .

الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح

أشارالدكتور الزعبي إلى فتنة وددت لو لم يتم ذكرها ، وهي فتنة العلاقة بين الفلسفة والدين ، والتي شغلت أذهان العلماء المسلمين على مدى العصور وانتهت إلى خبط لا فائدة فيه، لأنه موضوع لا أدري كيف فرض على الفكر الإسلامي،

ودخل الناس فيه متعاملين في هذه المسألة الغريبة عن الإسلام كعقيدة. إن العلاقة بين الفلسفة والدين هي إشكالية ظهرت ابتداء بمدرسة الإسكندرية على يد (فايلو الاسكندراني) ولذلك يلقب بأنه مؤسس الفلسفة الدينية عموماً في التاريخ. ثم إن هذه الفتنة في الفكر اليهودي نشأت بسبب ما في التوراة من ظواهر لا يمكن أن يقبلها العقل، فاضطر فايلو إلى إيجاد هذا المنهج التأويلي للتوفيق بين ما رآه فلسفة وما وجده في التوراة من عبارات لا تليق بالألوهية. هذه الفتنة فيما بعد سرت إلى الفكر المسيحي لمعالجة مشكلة التثليث وانتهت إلى أبنية لاهوتية معقدة أشار إليها يوم أمس الدكتور أحمد داود أغلو. هذا كله في تصوري المتواضع فتنة عمياء ما كان للمسلمين أن يدخلوا فيها، ولا في صالحنا أن نستعيدها، لأنه ابتداءً ما المقصود بهذه الفلسفة؟ فعلى مدى قرون طويلة أُطلقت وكانت محددة معينة في إطار ضيق وهي الفلسفة الارسطية بأبعادها الطبيعية ونظرتها إلى الوجود ونظرية التربية التي تنبني عليها، وبعد قرون من البحث والدراسة وبضربة واحدة بكتاب مفرد واحد اقتلعها الامام الغزالي من جذورها، أي أنها لم تستطع أن تجد تربة صالحة تنبت فيها أو تتجدر، فلو كانت متجذرة وتتصادى مع الفكر الإسلامي السليم الذي منطلقه القرآن ما كان يجوز لا عقلاً ولا تاريخاً أن يقضي عليها الإمام الغزالي بضربة واحدة.

دراستنا هنا عن النظام المعرفي الإسلامي، وأتصور أن علينا أن نتحفظ على هذه الفتنة ولا نثيرها، لأنها بعيدة عن موضوعنا، وأتصورها في مجملها فتنة دخلت الفكر الإسلامي ولا أعرف كيف دخلت ومتى تتلاشى.

الدكتور إبراهيم عمر

هناك نقطة واحدة للدكتور محمود وللدكتور أنور. أما نقطة الدكتور محمود فهي تطبيق العلم في المجتمع الإسلامي وأهميته وموقعه، وأسأل هل النتيجة هي أنه ليس هناك ربط بين التعليم والتوظيف في المجتمع الإسلامي؟

بالنسبة للحديث عن ابن حزم والغزالي وابن تيمية، أريد هنا أن أستخدم نفس التعبير الذي استخدمه الدكتور أنور، وأنهم انطلقوا من الشك المنهجي لإثبات اليقين. هل التعبير نفسه يعكس أعمال هؤلاء المفكرين؟ لأنه مثلاً عندما تحدّث ابن

تيمية في الرد على المنطقيين، حقيقة كنت أشعر أن كثيراً من مفكرينا الذين حرموا المنطق أو الفلسفة كانوا يغفلون أن المنطق المذكور الذي ردّ عليه هو المنطق الأرسطاليسي، فقد كنا نتكلم عن كتاب النظر في الاسلام. فالرد على المنطقية نفسه كتاب النظر، فالمنطقيون في الحقيقة أُناس عاديون، فلا ينبغي أن يفهم من كتابات ابن تيمية كما يفهم الآن عند بعض الناس أنها رفض لكتاب النظر؛ أي كتاب عن الفكر والتسلسل وربط القضايا مع بعضها. فهو كان رد على نقاط معينة، ففهم أن ابن تيمية ضد كتاب النظر والمنطقية وهو رفض للمنطق هذا خطأ كبير يجب أن ننبه له.

الدكتور زياد الدغامين

في الحقيقة سررت من الورقة التي قدمها الدكتور محمود الرشدان وتابعتها، وكنت أود أن يكون عنوان الورقة (طبيعة النظام المعرفي الاسلامي وآثارها الاجتماعية). وأنا أخالف هنا أخي عبد الجبار، نعم هناك آثار اجتماعية تنعكس على واقع الحياة الإسلامية وهي تدخل في كل مجالات الحياة الإسلامية، في مجال السياسة والاقتصاد وغيرها. فعلى سبيل المثال: ماذا اشترط العلماء على أهل الحل والعقد والشرط؟ اشترطوا العلم، في النظام السياسي الاسلامي، الذي يترشح لمجلس النواب أو لمجلس الحل والعقد عليه أن يكون ذا مواصفات معينة وصلها العلماء إلى حد الاجتهاد أحياناً أما في النظام الغربي فيمكن أن يكون رئيس الدولة إنساناً راقصاً أو مغنياً أو مهما كان. وهذا يختلف من النظام الغربي إلى النظام الإسلامي.

القضية الثانية هي أن يكون هناك مكاسب علمية، والآثار أحياناً تكون مكاسب علمية للنظام المعرفي الاسلامي أفرزتها هذه الطبيعة. فنجد أن أول المكاسب هو أن النظام المعرفي الإسلامي حقق إنسانية الإنسان وأدى إلى استمرارية الوجود الإنساني الإسلامي. وهناك فرق، فالمجتمع الإسلامي لن يصير في يوم من الأيام بفضل هذا النظام المعرفي إلى الفردانية التي تسود في المجتمعات الغربية. ففي المجتمعات الغربية الإنسان يعيش وحده، وهذه قضية شاهدناها في المجتمعات المتأثرة بالمجتمعات الغربية. إذا حدث اصطدام سيارة مثلاً، فأول شيء يسأل عنه هل أنت

مؤمن تأميناً شاملاً أم تأميناً جزئياً ، والرجل ينزف ، أما في النظام المعرفي الإسلامي فهذا لا يجوز ، عليه أولاً نقل المصاب إلى المستشفى .

القضية الثالثة : أنّ عمر بن الخطاب يقول : «تفقهوا قبل أن تسودوا» . فهناك إعطاء صفة للفقيه و ، هناك حافز في أن يكون السيد هذا هو إنسان فقيه أو الذي ولي أمراً من أمور المسلمين . فما مدى أن نختبر مقولة : من أراد الدنيا فعليه بالعلم ، ومن أراد الآخرة فعليه بالعلم ، ومن أراد الدنيا والآخرة فعليه بالعلم . ولذلك هناك مكاسب وحوافز إضافية يمكن أن تضاف إلى هذه الورقة ويمكن أن تطور .

الدكتور محمود الرشدان

حقيقة يجب أن أعتذر لأن هذه الورقة هي عبارة عن مسودة قولاً واحداً ، وتحتاج إلى إعادة كتابة . والهدف إثارة من هذا الموضوع هو فتح الباب للحديث والتفكير فيه وشكراً جزيلاً . أثار الدكتور المسيري وكذلك الدكتور بريمة نقطة لا تغيب عن بالي وهي قضية التجريد . وأنا متعمد في هذا المجال أن أنحو منحى بعيداً غير التجريد ؛ لأنه أثيرت قضية التجريد في بناء النماذج الإسلامية وفق السؤال الآتي : ما العلاقة التفاعلية بين المجردات والمحسوسات أو بين الواقع الاجتماعي وتجلياته الناتجة عن الأنظمة التي حكمت المسلمين في تاريخهم أثناء تطبيقهم للإسلام، وهي ثلاثة أنظمة هي : النظام الاعتقادي والنظام االقيمي والنظام المعرفي . وهي ليست منفصلة بعضها عن بعض ، وتتفاعل هذه الأنظمة ويؤثر بعضها في بعض . والسؤال هل نستطيع أن نبني نموذجاً في مستوى مرتفع جداً من التجريد كما قال الدكتور المسيري وكما يلمح له الدكتور بريمة دون أن نقدم شيئاً من تجليات بعض الأنظمة كما طبقها أولئك المؤمنون المعتقدون بذلك النظام في فترة زمنية ، وليس المقصود هو مجرد الوقوف عند الشكل التاريخي ؛ أما قضيته حصر النظام المعرفي للإسلام بأبعاده الاجتماعية ، فقد ثارت في نفسي عندما بدأت التفكير في هذا الموضوع ، وكتابة هذه الورقة . ووقع في نفسي فعلاً أن بعض الناس يتحدثون عن الجانب التربوي في الإسلام باعتباره هو الإسلام ، وبعضهم يتحدثون عن الجانب الاقتصادي أو السياسي أو المعرفي بنفس الطريقة . صحيح أن كل ذلك حديث عن

الإسلام وربما تغيب القضية التي هي موضوع البحث؛ لكن إعمال تخصص معين لإبراز جانب معين من الإسلام يفيد في تطوير قدرتنا على التحليل الدقيق. وهذا هو ما حاولته في هذه الورقة. لكن الملاحظة التي تستنكرونها عليّ، أنا استنكرتها أيضاً، وسوف أعيد النظر في الموضوع إن شاء الله.

فيما يتعلق بملاحظة د. إبراهيم حول توظيف العلم، يجب أن نفرق بين توظيف العلم وتوظيف المتعلم، أنا ضد طلب العلم للوظيفة، ولا يجوز أن يكون توظيف المتعلم هو الذي يحكم نظام طلب العلم؛ لأن طلب العلم فريضة. لكن توظيف المتعلم في الأغراض النفعية في المجتمع أمر يحكمه نظام آخر.

تعليق الدكتور أنور الزعبي

هناك أكثر من موضوع فحقيقة المفاضلة بين فلسفة وأخرى، موجودة باستمرار، ودائماً هناك فلسفات مختلفة. ولكن ما أهمني في هذا الموضوع أن الفلسفة ليست قصراً على الفلاسفة المحترفين وهؤلاء لم يكونوا يمثلون الفلسفة الإسلامية الحقيقية. هناك جهود أفضل سوية وأعلى منزلة، ولكنها لم تعرف في ميدان الفلسفة، رغم أنها نقضت كافة الفلسفيات، ولكن معظم هذه الفسفات قبلت وتم الترويج له في الفكر الإسلامي، وبالتالي كان منطقياً أن تتم هذه المفاضلة.

الأمر الثاني عند الدكتور عرفان في قوله فتنة وأقول: الفتنة أشد من القتل وأكتفي. نحن لم نخضع للفلسفة والفلسفة موجودة، لا نستطيع إنكارها، وفي عالمنا الإسلامي ليست الفلسفة بالفتنة، ولكن هي فكر مطروح، والغرب كله له مرجعيات فلسفية، وإذا قلنا أن الغرب مفتون، فهو مفتون بأشياء أخرى، ولكن له منجزات أخرى نتيجة هذه الفلسفات.

أما عن ابن تيمية فقد ظلم كثيراً في علاقته بالمنطق، حتى إن أحد الناشرين غير عنوان أحد كتب ابن تيمية وسمّاه (نقض المنطق) وهو يعترف بذلك ويقول أنا سميته بذلك، والأصح أن يقال إنّ ذلك الناشر فقد المنطق في عمله هذا. فابن تيمية لا ينقض المنطق اطلاقاً ويقول بالقياس المنطقي والقياس الفقهي سواء، فإذا عيب

أحدهما عيب الآخر ، أما أن ينكر المنطق أو يتنكره فأبداً هذا لا يوجد عنده . أيضاً استناده إلى (المعقول في قبول المنقول) وهذه نصوص له : الغريزة ليست علماً يتصور أن تعارض العقل ، وهي شرط للعلم . ويقول إن العلوم العقلية أصل للعلوم النظرية وهل نقبل بالنسبيّ دون تحكيم العقل! نحن لا يمكن أن نقبل النقل إلا بالعقل . مما يبرر تقرير هذا العقل ، فابن تيمية اكتفى بالعقل الغريزي الفطري وحكم على الأمور ، وغيره لم يكتف بذلك في الحكم على الأمور . وبالنسبة للشك فليس متابعة لديكارت وغيره وإن كان ذلك صحيحاً منطبقاً مع إسلامنا . وأيضاً هناك عبارتان أحداهما للغزالي والأخرى لابن حزم ، يقول الغزالي : «الشكوك هي الموصلة للحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والظلام» . ويقول أيضاً ابن حزم : «نفي الحقائق والشك فيها ممكن حتى يقوم البرهان على الصحيح منها» . وهذا هو الشك المنهجي ، والفرق بينه وبين الشك المطلق أن الشك المطلق لا يقبل الحقيقة ويبقى على ذلك ، وهؤلاء يسمونهم الشكاك والسفسطائيين واللاأدريين مثل (هيوم) في العصر الحديث . أما الشك المنهجي فهو الذي يجعلك تعلق الحقائق جانباً ريثما ترى قاعدة تنطلق منها ، وهذا لا يجرح الإيمان لأنه كما يقول الإمام الغزالي إن الإيمان أنواع ، وقد يكون بدلائل لا تحصر . حتى يذكر أنه عندما مر بالأزمة الشكية وكان مريضاً فقال : بقيت معتقداً بثلاث اعتقادات وهي : الله والرسول واليوم الآخر ، وقد تمّ ذلك بقرائن لا تحصى ، ويقول ثمّة إيمان عن طريق البرهان وإيمان عن طريق الحدس والتصوف وإيمان العامة عن طريق الاقتناع ، فعلى المستوى الإقناعي يبقى مؤمناً ، ولكن الشك هو في المرحلة البرهانية وهو طريق لإقامة اليقين .

القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي
رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيللي

الدكتور مصطفى محمود منجود

مقدمة عامة

لا ينطلق الفكر عموماً من فراغ في بناء منهجه، ووضع تصوراته ورؤاه، ولا يحلق في خيال حال صياغة أحكامه ومواقفه، ولا يبدأ من العدم لتحديد أهدافه ومقاصده، ولكنه في كل ذلك يصدر عن إطار معرفي - متعدد الروافد- يترك بصماته بشكل أو بآخر عليه، غير أن الفكر وهو يصطبغ بتلك البصمات لا يقف من الإطار المعرفي الذي فرضها موقف المتلقي، المستغرق في موقع رد الفعل.

وحيث إن طبيعته تأبى عليه أن يكون ساكناً صامتاً، ولما كانت وظيفته ترفض فيه أن يكون جامداً قانعاً بما حدد له من مسار، فإنه سرعان ما يعبر عن ذاته، ويعلن أن موقف المتلقي بالمعنى السالف ما هو إلا بداية لموقف آخر هو موقف النظر فيما تلقاه من معرفة، وهذا الموقف بدوره يستبطن في طياته مواقف أخرى متعددة، كالتمحيص، والتقويم، والتغيير، والتطوير، والإضافة، والإلغاء، والتجديد، وغير ذلك من مواقف قد يحتملها الإطار المعرفي، أو يسمح بها، وهنا تتباين الأطر المعرفية في المحتمل أو المسموح للفكر أن يتحرك فيه. والفكر من خلال هذه المواقف يكشف عن ذاته الإيجابية الراغبة في إحداث نقلة حضارية تتفق مع قيمه التي يسعى إليها، بصرف النظر عن محتواها، والموقف منها، وفعاليات تطبيقها في الواقع المعيش.

إن الفكر هنا وقد انفعل بما تلقاه يكون منتجاً - وإن لم يكن بصورة مطلقة- لنظام معرفي، هو من خصوصيته، رغم أنه قد توجد له جذور من خارجه تغذي ما ينتجه، وأياً كانت طبيعة هذا النظام و خصائصه، ومقوماته، ومقاصده، وما يضمن

له البقاء، وما قد يأتي به من القواعد، فإن القيم لا تبعد عنه بحال، ليس لأنه في ذلك جميعه يصدر عن قيم تميزه عن غيره من النظم المعرفية، فحسب، بل لأن المفهومين اللّذين يتكون منهما - النظام بوصفه موصوفاً، والمعرفي صفة لهذا الموصوف- هما في ذاتيهما ودلالتيهما يعبران عن مضامين قيمية.

وإذا كان ما سبق يؤكد أن الفكر - بقطع النظر عن أطره المرجعية- هو المؤسس للنظام المعرفي إنتهاءً، فمن المنطقي أن يدور النظام -وتدور بالتالي دلالاته القيمية- حيث يدور الفكر، سواء كان الفكر - في معناه ومبناه- سياسياً، أو اقتصادياً أو اجتماعياً، أو ما شاكل ذلك من تصنيفات له، وبعبارة أدق، إذا غلبت الصفة السياسية على الفكر يصطبغ النظام المعرفي بهذه الصفة الغالبة، وإذا غلبت غيرها من الصفات، كان الأمر في معنى النظام المعرفي ومبناه لما غلب من هذا الصفات، من حيث هي في الحقيقة موضوعات، أو أطر موضوعية ومنهجية ومعرفية بالأساس.

معنى ذلك أن الفكر بالتالي -أياً كانت الصفة الغالبة عليه -إذا نُظر إليه من زاوية التحليل الكلي يستطيع أن يقدم نظاماً معرفياً متعدد الأبعاد، بتعدد أبعاده هو، على الأقل في المشترك العام، الذي يتجاوز الاختلافات التفصيلية التي يجب التسليم بها، لكنه إذا نظر إليه من زاوية التحليل الجزئي يستطيع أن يقدم نظماً معرفية فرعية، بموجبها يصير لكل بُعد من هذه الأبعاد -وكل تطور من تطورات الفكر- نظامه المعرفي الفرعي، بل قد يتفرع عن هذا النظام الفرعي عدة نظم معرفية أكثر تفريعاً، وذلك كلما أمعنّا في التحليل الجزئي، وزدناه تفصيلاً، ويستوي في ذلك أن يكون الفكر إنسانياً عاماً، أو خاصاً بتطور حضاري معين فيه، أو خلاصة إبداع مفكر ينتمي إلى هذا التطور، أو إلى تطور آخر.

والناظر في مسيرة الفكر السياسي يجد للمقدمات السابقة محلاً مهماً في موضوعه، ومنهجه؛ إذ يمكن الحديث عن دائرة عامة للنظام المعرفي فيه متعلقة بالعطاء البشري عامة، كما يمكن الحديث عن دائرة خاصة للنظام المعرفي فيه مرتبطة بتطور حضاري في هذا العطاء، إلى أن تضيق الدائرة لنصل إلى الأخص، حيث يسهل الحديث عن إسهامات في النظام المعرفي لمفكر سياسي ما، في تطور بعينه، أو في آخر.

وهذه الدراسة تنطلق من الدائرة الأخيرة؛ إذ تقف بالتحليل عند إسهامات اثنين من كبار رواد الفكر السياسي في التراث السياسي الفكري الإنساني، في مجال الربط بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، أحدهما يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية في القرن الخامس الهجري، وهو الإمام أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، والثاني يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الغربية في عصر النهضة وهو مكيافللي (١٤٦٩م-١٥٢٧م)، أخذاً في الاعتبار عدداً من الملاحظات المنهاجية:

فنحن نقف في تناول الموضوع عند الفكر السياسي لكلا المفكرين- أو إن شئنا الدقة- عند الجانب السياسي من فكر كل منهما، ومن ثم فالدراسة لا تتناول من ناحية أولى الموضوع من إطار مرجعي يجسده -عندهما- جانب آخر غير الجانب السياسي، سواء كان فلسفياً، أم تاريخياً، أم نفسيا، أم اجتماعياً، أم اقتصادياً، أم كلامياً، أم غير ذلك، إلا بقدر ما يتعلق أحد هذه الجوانب، أو بعضها بالجانب السياسي في فكر أي منهما، إنه الفصل النسبي بين هذا الجانب وبين غيره من الجوانب، لأنه من العسير - إن لم يكن من المستحيل -واقعياً الفصل المطلق بينه وبينها، كما أن هذه الدراسة لا تتناول من ناحية ثانية الجوانب السياسية كافة في فكر الغزالي ومكيافيللي، وإنما تنتهي عندما يسهم كل منها في توضيح العلاقة بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، وتحليلها تحليلاً مقارناً.

إن طبيعة الموضوع بحدوده السالفة -وتفريعاً مما سبق- استلزمت العودة إلى أهم - وليس كل- المصادر التي تضمنت أفكاراً سياسية لهما، فضلاً عن مصادر لهما ولغيرهما متممة، توقفت بشكل أو بآخر عند هذا الموضوع. على أن ذلك تم وفق أولوية تبوأت فيها مصادرهما المباشرة مكان المقدمة على غيرها من المصادر، والسبق، من حيث الإستشهاد بالنصوص وتحليلها وتفسيرها، وإبداء التعقيب عليها، كلما تطلب الأمر ذلك، في إطار من العدل في القول قدر الإمكان، وبعيداً عن التحيز قدر السعة.

إن المقولة الأساسية التي إنطلقت من خلالها دراسة هذا الموضوع «أن العلاقة بين القيم عامة والقيم السياسية خاصة وبين النظام المعرفي عند كل من الغزالي

ومكيافيللي هي علاقة إيجابية، بموجبها يتشكل أحدهما بالآخر، فيؤثر فيه ويتأثر به، وإن هناك أوجهاً للاتفاق وأخرى للاختلاف بين المفكرين في تناولهما لأبعاد هذه العلاقة، وإن إسهاميهما في عرضها وتحليلها يجيئان امتداداً -بشكل أو بآخر- لإسهامات الفكر السياسي- في هذا الصدد -الذي ينتمي إليه كل منهما حضارياً، بحيث يشكلان نموذجين معبرين عن الفكر السياسي الإسلامي بالنسبة إلى الغزالي، وعن الفكر السياسي الغربي بالنسبة إلى مكيافللي.

إن التعويل على المقارنة كمدخل منهاجي مناسب لدراسة الموضوع يؤكد ما سبق أن طالب به الباحث في موضع آخر، من ضرورة إعادة الاعتبار لهذا المدخل المهم في دراسات الفكر السياسي، رغم صعوباته الكثيرة، ولعل أحد مؤشرات هذه الإعادة هو قبول التحدّي الذي تجسده، وليس تجنب مواجهته لأجل الاستفادة مما يقدمه هذا المدخل وهو كثير[1]. وقد حرص الباحث في إجراء المقارنة منهاجياً على اتباع عدة خطوات متكاملة، بدأت بتحديد المفاهيم الأساسية المستبطنة في موضوع الدراسة وعنوانها، ثم تقديم مدخل نظري لفهم سياق العلاقة بين القيم وبين النظام المعرفي في الفكر السياسي عامة، بصورة موجزة، بوصفها مقدمة لمعرفة كيف أسهم الغزالي ومكيافيللي في عرضها -أي العلاقة- وتحليلها، ثم تقسيم الموضوع إلى محكات للمقارنة، مع ملاحظة المناسبة بين أبعاده وبين هذه المحكات، ثم بيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في كل محك منها بين المفكّرَين، ما ظهر سبيل إلى ذلك، ثم استخلاص بعض النتائج والدلالات بناءً على كل ما سبق.

ويبقى أن اختيار هذين المفكّرين دون غيرهما ليكونا مدار الحديث في الموضوع زكّته اعتبارات كثيرة، تساعد على اتخاذ المنهجية المقارنة أداة لعرض إسهاميهما في الموضوع، فكلاهما كان عميق الأثر في التراث السياسي الإنساني خاصة، كما أنهما صدرا عن رؤيتين معرفيتين تعبّران بصدق -بشكل أو بآخر- عن العصرين المختلفين

---

(١) انظر في إشكالية المنهج في دراسة الفكر السياسي: د. مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، في: د. حمدي عبدالرحمن حسن (محرر) «المنهج في العلوم السياسية» ندوة تدريس العلوم السياسية في الجامعات الأردنية - جامعة آل البيت ٣١ / ١٢ / ١٩٩٧، الأردن: منشورات جامعة آل البيت، ١٩٩٨، ص ٦١-١٠٨.

لهما[1]، يضاف إلى ذلك أنهما خاطبا -نصحاً- السلطة السياسية في عصريهما مباشرة، من خلال بعض مؤلفاتهما في الفكر السياسي، وضمّنا هذا الخطاب نواح مهمة في إسهاميهما في الربط بين القيم وبين النظام المعرفي[2]، ثم إنهما -في رؤيتيهما المعرفية- ما زالا موضع جدل فكري وعلمي كبير، وصل حد الاتهام عند المؤاخذين، كما بلغ حد الإشادة عند المناصرين[3]، وفضلاً على ما سبق، فإنهما اختلطا بالسلطة ردحاً من الزمان، واعتزلا الحياة الفكرية والسياسية ردحاً آخر، لظروف مختلفة بينهما ولأسباب خاصة بكل منهما.

إنطلاقاً مما سبق وكإسهام أولي في موضوع هذه الدراسة، فقد اقتضى الحديث التطرّق إلى الإطار المفاهيمي: القيم، النظام المعرفي، الفكر السياسي، ثم تناول البحث الإطار النظري للعلاقة بين القيم وبين النظام المعرفي في الفكر السياسي عامة. ودار الكلام بعد ذلك، حول مفهومي القيم والنظام المعرفي في فكر كل من الغزالي ومكيافيللي، ثم المقومات القيمية للنظام المعرفي عندها. وأخيراً تناول

---

(١) بل إن البعض أقام رؤية الغزالي السياسية على نفعية مكيافيللية مستلهمة من الواقع ومتداولة بين العامة والخاصة، وهو ما سيتبين عدم مصداقيته لاحقاً، انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك...، دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٧، ص٢١.

(٢) المعروف أن الغزالي وجه خطابه في «التبر المسبوك» إلى السلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي المتوفي سنة ٥١١هـ. أنظر: المرجع السابق، ص٩٥، كما وجه مكيافيللي خطابه في مؤلفه «الأمير» إلى الأمير لورنزو دي مديشي، الذي خلف لورنزو العظيم في حكم إيطاليا، والذي امتد من ١٤٦٩ وحتى ١٤٩٢م. أنظر مقدمة كتاب «الأمير» لمكيافيللي، تعليق بنيتوموسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيري عماد، تعقيب د. فاروق سعد، بغداد: مكتبة التحرير، ١٩٨٨، ص ٥١-٥٣.

الجدير بالذكر هنا أن ثمة تشكيكاً في صحة نسب الكتاب الأول «التبر المسبوك» إلى الإمام الغزالي، وأورد ذلك بعض الباحثين، غير أن النسخة التي اعتمدت عليها الدراسة بتحقيق د. محمد أحمد دمج ترفع ذلك التشكيك، لأنها أستندت إلى خمس مخطوطات، ذكرها المحقق في مقدمة الكتاب، ورغم اختلاف بينها في العنوان، ما بين «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» في مخطوطتين، وبين «نصحية الملوك والوزراء والولاة» في الثالثة، وبين «التبر المسبوك في نصائح الملوك» في الرابعة، وبين «نصيحة الملوك» في المخطوطة الخامسة، إلا أنها جميعاً منسوبة إلى الإمام الغزالي، ومتفقة على أنه ألفه للسلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي، ثم عرّبه بعضهم، وقد حرص المحقق على ذكر شواهد وإثباتات تنفي أن يكون الكتاب لغير الغزالي، أنظر: ص٧-١٢.

(٣) انظر في الجدل حول القيمة العلمية لآراء الغزالي وأفكاره بين خصومه ومؤيديه، زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، القاهرة: دار الشعب، بدون، ص٣٦٩ وما بعدها، محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص١٦١-١٧٤، وانظر في الجدل حول القيمة العلمية لآراء مكيافيللي جمعتها د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: الانجلو المصرية، ١٩٩٢، ص٣٠٥-٣٠٩.

البحث القيمة العليا في المنظومة القيمية للنظام المعرفي عند هذين المفكرين، والدور القيمي لبعض مؤسسات النظام المعرفي عندهما.

أولاً: في الإطار المفاهيمي: القيم، النظام المعرفي، الفكر السياسي.

الواقع أن البحث في موضوع هذه الدراسة يفترض تقديم إطار نظري عام له، على ما سيرد، وهذا الإطار لا يعدو أن يكون مدخلاً لهذه العلاقة، وسياقاً عاماً لها، ومقدمة يعرف من خلالها كيف تصدى الفكر السياسي في تطوراته المختلفة لكشف أبعادها، بمداخل منهاجية متعددة، وبرؤى فكرية عبرت عما تفاعلت معه وانفعلت به من ثقافات وحضارات لأمم وشعوب وجماعات مختلفة، ولدول وأنظمة سياسية متمايزة.

غير أن ذلك يفترض مقدماً التوقف عند المفاهيم الثلاثة المتضمنة في عنوان هذه الدراسة، والتي تشكل محور الحديث عن مساهمات الفكر السياسي عامة في موضوعها، ومساهمات الغزالي ومكيافيللي خاصة فيه نفسه، وهي على الترتيب مفهوم القيم، ومفهوم النظام المعرفي، ومفهوم الفكر السياسي.

وأول هذه المفاهيم، وهو مفهوم القيم، جمع قيمة، يعد أحد المفاهيم التي تتباين في معانيها الآراء، وتتعدد في مباحثها الاجتهادات، والمجال لا يتسع للتفصيل في ذلك، خاصة وقد سبق لبعض الباحثين والدارسين المبادرة بما يفيد حوله[1]، غير أن ما يمكن قوله في هذا المقام هو أن التباين في النظر إلى المفهوم

---

[1] انظر على سبيل المثال المساهمات الضافية في: د. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦، د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة، ألقيت على طلبة البكالوريوس والماجستير في كلية الاقتصاد، العام الجامعي ٧٦ / ١٩٧٧، د. عبداللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم -دراسة نفسية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٠، ١٩٩٢، وحول القيم من منظور إسلامي، انظر: د. أكرم ضياء العمري، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، قطر: وزارة الأوقاف، سلسلة كتاب الأمة، جزءان، العدد ٣٩، والعدد ٤٠، مارس ١٩٩٤، يونيه ١٩٩٤، د. مروان ابراهيم القيسي، المنظومة القيمية كما تحددت في القرآن الكريم والسنة الشريفة، مجلة دراسات، سلسلة العلوم الإنسانية، عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية، المجلد ٢٢، كانون الأول ١٩٩٥، العدد ٦، ص٣٢١٧-٣٢٤١. وكذلك:

Mohammed A. Aziz, The Nature of Islamic Poltical Theory, Karachi: Ma'Aref Limited, 1975, pp. 18-20.

وانظر بصفة عامة حول القيم السياسية:

Arnold Brecht, Political Theory - The Foundation of Twentieth Century Political Thought, New Jersy: Princeton University Press, 1959.

معنىً، ومبنىً، وخصائص، وتصنيفاً يزكيه اختلاف المداخل المنهاجية التي جعلته - أو تجعله- في القلب من اهتماماتها المعرفية، والمدخل الديني، والمدخل الفلسفي، والمدخل الاجتماعي، وا لمدخل النفسي، والمدخل الواقعي، ليست سوى بعض هذه المداخل، ودون دخول في تفصيلات التعريفات التي يقدمها كل مدخل منها[1]، فإن هذه الورقة تنظر إلى القيم على أنها «أحكام معيارية تتضمن مثلاً واهدافاً ضابطة للوجود الاجتماعي فكراً وحركة وممارسة، ولها صفة الضرورة والالتزام والعمومية». بهذا المعنى فإن القيم:

١- هي أحكام معيارية معترف بها في الوجود الاجتماعي، بكل ما في المعيارية من الإبتعاد عن المحسوسية، ورد الأمور إليها، وليس ردها إلى الأمور، وضبطها لما يجب أن يلتزم به، وما يجب أن لا يلتزم به الوجود الاجتماعي، والسيادة على هذا الوجود.

٢- وأنها في معياريتها تجسد المثل والأهداف والغايات العليا التي يسعى هذا الوجود إلى تحقيقها، ويبغى الوصول إليها، وهذا يفترض الرضا بها، والاقتناع بما تَعدُ به من حقوق، وما تقضي به من واجبات.

٣- وأنها كأحكام مطلقة في ذاتها، ونسبية في تعامل الوجود بها تضع مقاييس عادلة مستمدة من مصادر معترف بها في الوجود الاجتماعي، ومؤمن بما تحتويه، وبما تسعى إليه من صلاح وإصلاح لهذا الوجود.

٤- وأن المقاييس تتجه إلى وزن كل ما له صلة بالوجود، ووزن كل ما يعتمل فيه من أفكار، وممارسات، وحركات، ووزن كل ما يكونه، وهذا يعني أنها -أي المقاييس - يمكن أن تتعدد وتتنوع، تبعاً للتعدد والتنوع في أبعاد هذا الوجود، وقد يكون ذلك أحد المبررات التي مهدت للحديث عن مصفوفات كثيرة للقيم، أخلاقية، وسياسية، ودينية، واجتماعية، واقتصادية إلى آخره[2].

٥- وأن عملية الوزن مقصود بها التقويم، بوجهيه المتكاملين، وجه كشف نطاق الاعوجاج أو الميل عن الاعتدال وقوامة المثل والأهداف العليا، ووجه الحفاظ على بنائها واستمرارها ضابطة للوجود ومقوماته.

---

(١) انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص٥٣١ وما بعدها، ود. مروان ابراهيم، مرجع سابق؛ ص٣٢٢١-٣٢٢٣.

(٢) انظر د. علي العوا، مرجع سابق، ص٤٠١-٥٢٧.

٦- وأن عملية التقويم لا يمكن تحقيقها إلا بالإحساس العام بالحاجة إلى الأحكام المعيارية -القيم- مثلاً وأهدافاً، والالتزام العام أيضاً بما قد تفرضه وتقتضيه من أوامر ونواه، دون الخروج عليها، وإلا صار الخروج عليها خروجاً على أهداف الوجود الاجتماعي ومثله، بما يمثّله ذلك من تهديد لأمنه واستقراره.

أما المفهوم الثاني، وهو مفهوم النظام المعرفي، فليس أقل غموضاً، أو أقل تعقيداً من المفهوم الأول -القيم-. ورغم الحديث عن تفريعات كثيرة متعلقة بالمعرفة، مثل فلسفة المعرفة، واجتماع المعرفة، والنموذج المعرفي، والإطار المعرفي، والنظرية المعرفية، والنمط المعرفي، والمعرفة العلمية، وغير ذلك من مسائل تدخل في باب المعرفة عموماً، والعلم خصوصاً[1]، فقد ندر الحديث عن هذا المفهوم مباشرة -على الأقل- فيما وقع تحت يدي الباحث من مصادر، وحتى بعض الإسهامات في تأصيله تظل قابعة في باب هذه الندرة، سواء تلك التي جعلته منوطاً بالإجابة على الأسئلة الإنسانية الكلية وإنتاج النماذج المعرفية الضرورية دون تجاوز شيء منها، كما هو مطلوب من النظام المعرفي الإسلامي[2]، أو تلك التي اعتبرته أحد مقررات تصور مكانة أية أمّة، ومقامها بين الأمم بجانب نظامين آخرين يكملانه، هما النظام الاعتقادي والنظام القيمي، وإقامته قرآنيا على عدة أبعاد هي تحديد الغاية، والهدف من العلم والمعرفة، وتحديد مصادر العلم والمعرفة، واستقصاء

---

(١) انظر في دراسة وتحليل هذه المسائل المعرفية: د. عبدالقادر بشتة، الإبستمولوجيا، بيروت: دار الطليعة للطباعة، ١٩٩٥، د. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت: مجمع الشهداء، ١٣٧٩هـ، توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة؛ سلسلة عالم المعرفة رقم ١٦٨، ديسمبر ١٩٩٢، أوبرت م. أغردس وجورج د. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلايلي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٣٤، فبراير ١٩٨٩، د. نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، مقاربة إبستمولوجية، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، وانظر أيضاً:

Albert S. Yee, "Think Rationality and The Missing Brute Fact: The Limits of Rationalist Incorporations of Norms and Ideas", the Jounal of Politics, Vol. 59, No. 1, November,1997, pp. 1-39, Andrew C. Janos, "Paradigms Revisted: Productionism, Globality and Post Modernity in Comparative Politics", World Politics, Vol. 50, No. 1, October 1997, pp. 120-125.

(٢) انظر د.، طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥، ص١٠٦.

أنواع المعارف والعلوم، والتعامل معها ضمن أوليات العقيدة وحاجات الامة في الزمان والمكان، والتوجيه إلى مفاهيم الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسابها، وتحديد الوسائل الضرورية وتطويرها، والمناسبة لاستخدامها في التوصل إلى أنواع العلوم والمعارف المختلفة، وتطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف[1].

وقد أمكن انطلاقاً من الإسهامات النادرة السابقة، وبالعودة إلى أصول معاني النظام، والمعرفة في اللغة[2]، اعتبار النظام المعرفي نسقاً من العلم تم إدراكه بتفكير وتدبير، وبشكل متناسق، ومؤتلف لغايات ووجهات محددة، وهذا يعني من زاوية التحليل العلمي:

١- إن النظام المعرفي عملية إداركية مقصودة قوامها الإمعان في التفكر والتدبر، سواء فيما هو مرتبط مباشرة بالقائم بهذه العملية، الإنسان، أو فيما هو خارجه من كون ووجود وحياة، وكأن لهذه العملية مجالاً تنطلق منه، ومجالاً تتحرك فيه، وكلاهما مهمان في تحديد مدى الإدراك ونطاقه وأدواته، وباليقين، غاياته ووجهاته.

٢- وأن حصيلة العملية الإداركية بالمعنى السالف تأتي في هيئة متآلفة، متناسقة، تربط بين مفردات ما تم إدراكه، وتناغم بينها، بعيداً عن التخبط والاعوجاج والتناقض، بحيث يظهر النظام المعرفي في النهاية متميزاً ومحدداً، ولا يمكن إنكاره، وبعبارة أخرى إن بنية النظام المعرفي لا بد ان يتحقق فيها قدر من الاتساق والانسجام والتوازن والاعتماد المتبادل بين مكوناتها، بحيث لا يفهم أي من هذه المكونات، دون فهم موضعه من هذه البنية، ونمط العلاقات بينه وبين بقية الأجزاء الأخرى[3].

٣- أن العقل لا يقوم وحده ولا ينهض كأداة للعملية الإدراكية منفرداً، وإنما تتساند معه الحواس الانسانية في إكمالها وإتمامها، ولذلك عُد من معاني المعرفة، تدبر

---

(١) انظر د. محمود عايد الرشدان، حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد ١٠، خريف ١٤١٨-١٩٩٧، ص٩-٤٣.

(٢) انظر المعاني اللغوية للنظام والمعرفة، في المعاجم اللغوية مادة نظم ومادة عرف.

(٣) انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص ٢٧-٣٩.

الأمـر وإدراكـه بحـاسـة من الحـواس[1]، والمهم في ذلك أن يتكامل العـقل والحواس ويتفـاعـلان كـأداتين في بناء النظام المعرفي دون تناقض أو ازدواج، وبقـدر ما يحـدث من تكامل وتفاعل، يكون النظام علميـاً مبنيـاً على حقـائق وقوانين وافتراضات ونظريات[2].

٤- وأن المفاهيم هي مداخل المنهج لبناء النظام المعرفي، كمـا هو الحال في القيم، وهي مفـاتيح الحديث عنه، ذلك أن النظام المعرفي يقوم على موضوع هو جوهر المعرفة صفة الموصوف - النظام - وهذا الموضوع يستلزم منهجاً في عرضه، والمنهج يعبـر عنه من خـلال المفـاهيم، والمفـاهيم لا بد أن تسـتـقي من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسده، ومقتضى ذلك كله أن المفاهيم هي الوسائط اللغوية التي توصلنا إلى ما نعرفه، أو ما ندركه بتفكر وتدبر، وإن لكل نظام معرفي مفاهيمه ومنهجه، وإطاره المرجعي ومصادره المعرفية.

٥- وأن الغاية ساكنة في النظام المعرفي -كما هي ساكنة في القيم- وترتبط ارتباطاً مباشراً بالمجال الذي يتحرك فيه، والحدود التي تفرض عليه، ونظام القيم الذي يحيط به، ويتعايش معه، والمقاصد العامة للواقع الذي ظهر فيه. والمتبادر من ذلك أن العملية الإداركية -جوهر النظام المعرفي- حين تتأسس على إنعام الفكر والتدبر لا تكون اعتباطاً بلا غاية، ولعل هذا مما دفع بعض اللغويين إلى المرادفة بين المعرفة وبين الغاية، فجعلوا من مقاصدها تبيين الصالح من الطالح والقيام على الأمر وسياسته، ومتابعته، وتحديده، وعدم إنكاره، وتدبيره[3].

ويبـقى المفـهـوم الثـالث، وهو الفكر السـيـاسي، الذي لا يقل في إثارة الإشكاليات عن المفهومين السابقين، وهو ما تعرض له الباحث في موضوع آخر[4]، وانتهى منه إلى أن الفكر السياسي هو في أبسط معانية إعمال الذهن

---

(١) لمزبد من التفاصيل انظر في المعاني اللغوية لمفهوم المعرفة المعاجم اللغوية العربية، مادة عرف. وانظر في أدوات المعرفة: جيمس بيرك، عندما تغير العالم، ترجمة د. ليلى الجبالي، مراجعة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٥، ص١١ وما بعدها.

(٢) انظر: د. نصر عارف، مرجع سابق، ص٣١-٣٢.

(٣) انظر مادة عرف في المعاجم اللغوية.

(٤) انظر: د. مصطفى منجود، مرجع سابق، ص٦١-١٠٨.

والنشاط التأملي الذي يتولاه العقل الإنساني، وقد اختص بكل ما له علاقة بالسلطة السياسية، للقيام على أمرها قيادة لهذا الأمر، أو رياسة، أو ملكاً، أو توجيهاً، بما يحقق إدارة العملية السياسية على وجه أو آخر من الإصلاح، بصرف النظر عن طبيعة هذه الإدارة وأدواتها، ومسالكها، وآثارها[1].

إن الفكر السياسي بهذا المعنى: نشاط تجريدي يتجه نحو ما يبدعه الذهن، وما يستحضره في الخاطر من عمليات التأمل والتفكر والتدبر والتخيل والتصور، والتنظير، والنظر، أو ما يتيح عموماً إعمال العقل وقد اصطبغ بصبغة معينة.

وإن جوهر هذه الصبغة مستقى من الوجهة التي يولي شطره إليها، إنها الظاهرة السياسية، بأوسع معانيها، ظاهرة السلطة في إطارها الكلي، أو أبعادها المختلفة في إطارها الجزئي، وقد جاءت تتويجاً لعلاقة الأمر والطاعة السياسيين بين طرفي الوجود السياسي، الحاكم والمحكوم، سواء اتخذت شكل القيادة، أو الرئاسة، أو الملك، أو التوجيه، أو التدبير، أو الرعاية، وما شاكل ذلك من أشكال ممارستها.

وإن الفكر السياسي حين يتجه إلى الظاهرة السياسية بالمعنى السالف لا يأخذ شكلاً واحداً، فقد يصير مجرد نشاط تأملي عرضي لها، وقد يغوص في أعماقها ويسبر أغوارها، ويأبى إلا أن يصير فلسفة سياسية لا يقوم بصياغتها إلا ذوو العقول المبدعة من المفكرين، وقد يرتقي إلى تقديم نظرية -أو نظريات- عامة حول الظاهرة نفسها، فإذا بنا أمام فكر تمخض عن نظرية سياسية، وهكذا تتفاعل المفاهيم الثلاثة وتترابط: الفكر السياسي، والفلسفة السياسية، والنظرية السياسية، ولكنهما التفاعل والترابط اللذان يجب أن لا يقودا بحال إلى المرادفة بينهما، أو التلبيس، أو الخلط، حفاظاً على معاني كل مفهوم من التبديد والتضييع[2].

---

(١) انظر: د. مصطفى منجود، مرجع سابق، ص٦٢ وما بعدها.

(٢) انظر مناقشة مستفيضة لهذه المفاهيم، واشكاليات الخلط بينهما في مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية، مرجع سابق، ص١٤-١٧.

وإن الفكر السياسي وقد تعلق بظاهرة السلطة عامة، لا يحلّق في فراغ ولا ينبع من فراغ، وإنه يبدأ من واقع هذه السلطة، وقد اتسم بسمات حضارية تعبر عن قيم المجتمع السياسي الذي تمارس فيه هذه السلطة، فالفكر إذن يبدأ من واقع معين، لكن ذلك لا يستلزم أن ينتهي واقعياً، فقد يحلّق في آفاق المثل السياسية، والفكر عموماً -واقعياً كان أم مثالياً- لا ينهض إلا إذا كان الواقع السياسي مأزوماً، أو مهزوماً، أو بعبارة أخرى لا يزدهر إلا حال وجود مشكلات سياسية يعاني منها هذا الواقع، وتثير همة الفكر انفعالاً بها وتفاعلاً معها.

وإن مهمة الفكر السياسي الأساسية هي الإجابة على علامات الاستفهام والتحديات التي تتمخض عن المشكلات السياسية، وذلك مقياس الانفعال بها، والتفاعل معها بالمعنى السابق، حتى تتحقق الحيوية في إدارة العملية السياسية بين الحاكم وبين المحكوم، ويتجنب بها - أي الحيوية- المجتمع السياسي بوادر التوتر، وعدم الاستقرار، والعنف في هذه الإدارة، إن الفكر مطالب أن يقدم -كدليل على أن ما يعتمل في الواقع السياسي قد أهمه- الوصفات العلاجية، مثالية، أو واقعية، ويترك للمجتمع حرية الاختيار بين البدائل من هذه الوصفات، أو تركها، والفكر السياسي كلما اقترب من هموم مجتمعه ومشكلاته، وحلّل أبعادها بواقعية، على ما هي عليه، وقدم ما يقيل عثراته منها بواقعية مماثلة، سهل للمجتمع طريق اختيار الأنسب والأصلح والأوفق للتعامل مع ما يقاسي منه.

والواضح مما سبق أن المفاهيم الثلاثة: النظام المعرفي، والقيم، والفكر السياسي، تنطوي على نمط من المعرفة محدد بما يندرج تحته من معان، كما أن كلاً منها له غاياته ومقاصده، غير أن دخول الفكر السياسي على القيم والنظام المعرفي، ورؤيتهما من خلاله فقط في معناه ومبناه يحددان طبيعة كليهما، من حيث يخلع عليهما مضامين ودلالات سياسية تميزهما، وتفارق بينهما وبين غيرهما إذا دخل عليهما، -أي غيرهما- حقل معرفي آخر من حقول العلوم الاجتماعية المتعددة غير حقل الفكر السياسي، وهذا يعني قابلية القيم وقابلية النظام المعرفي للتلون أو الاصطباغ بالإطار المرجعي المعرفي، الذي يرتكزان عليه، ويتأسسان من خلاله.

وبالمقابل فإن النظام المعرفي النابع من إطار ثقافي وحضاري معين، وقد تكامل في مجموعة من العناصر الإدراكية التي تحفظ له ذاتيته، وخصوصيته، نتيجة تجانسها وتفاعلها، يقدم رؤية كلية وفهماً شاملاً للكون والحياة والإنسان، وموقع هذا الأخير منهما، وفهمه لهما، ولمقاصدهما، وهذه الرؤية تؤثر بطريقة مباشرة في منهج فكر الإنسان عامة، وفكره السياسي خاصة، بل وفي منهج سلوكه ونشاطه العقلي والعضلي.

كذلك فإن القيم حين تضع حدوداً لما ينبغي أن يلتزمه النظام المعرفي -على نحو ما سبق- وحين يستنبطنها بشكل أو بآخر النظام المعرفي حال هضمه لها واستيعابه لمضمونها، لا تدع للفكر السياسي مجالاً للتعامل معها إلا بأحد مسلكين، إما المعايشة لها، والنهوض بها، والحفاظ على إيناعها، وإما الخصام معها، والدعوة إلى تجاوزها، وإحلال بدائل أخرى لها، سواء قبلها الواقع الحضاري، أو رفضها، مثالياً أو واقعياً، كما سيتضح لاحقاً.

ثانياً: في الإطار النظري للعلاقة بين القيم والنظام المعرفي للفكر السياسي عامة.

لا يمكن الادعاء أنه يمكن التعرض لكل ما قدمه الفكر السياسي بالتفصيل -من مساهمات حول الربط بين المفهومين، ففضلاً عن صعوبة ذلك، فإن الإيجاز في ذاته ينطوي على خلل وقصور، وعدم الالمام الكافي بهذا الربط، إذا ما تذكرنا أن تطورات الفكر السياسي وحقبه الممتدة تتوسع زمانياً ومكانياً بشكل يصعب حصره، وأن كل تطور من هذه التطورات يمكن تقسيمه وتشعيبه إلى تطورات فرعية، تضيق وتتسع حسب ما قدم كل تطور من عطاء للفكر الإنساني عامة، بل وحسب ما أضاف كل مفكر في هذا التطور لمجتمعه وأمته، وللإنسانية عامة. غير أنه رغم ذلك قد يشفع للباحث أن الحديث في هذا الصدد هو من قبيل المدخل العام أو المقدمة التمهيدية -كما سبق- لموضوع هذه الدراسة، وانطلاقاً من هذا يمكن القول[1]:

١- إن الفكر السياسي يوجد حيث يوجد المجتمع السياسي، أو بمعنى أدق حيث توجد سلطة الأمر والنهي، التي تجعل ثمة من يأمر ويقود، وثمة من يُؤمر ويُقاد، ولا تبعد ممارسة السلطة هذه عن إطار معرفي -قد يكون منظماً- محمل بقيم تعيشها هذه الممارسة وتعايشها[2]، وكلما ارتقى المجتمع السياسي، وزاد

---

(١) اعتمد الباحث في بلورة هذا المدخل النظري على بعض مصنفات الفكر السياسي. انظر على سبيل المثال: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، بيروت: الدار الأهلية، ١٩٩٣، جان ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عمرصاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣، جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د.ناجي الدرادسة، بيروت: الدار العالمية، ١٩٧١، رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١-١٩٧٧، ترجمة أحمد الشيباتي، دار القارئ العربي، ١٩٩٤، وانظر أيضاً:

Anthony de Crespigy, Keneth Miroque, Contemporary Political Philosophers, London: Methevn, 1976, V. Venkata Rao, A History of Political Theories, Ancient and Madieval,Delhi: S. Chand & Co., 1967, W. Ebenetein, Great Political Thinkers; From Plato to Present, New York: Holt. Rinehart., 1965.

(٢) من هنا كانت نظرة إيستون إلى دور النظام السياسي في التوزيع السلطوي للقيم انظر:

David Easton, "An Approach to The Analysis of Political Systems", in Lewis Cantori. A. Zeigler, Comparative Politics in The Post Behavioral,Boolder: L. Rienner Pub., 1988, P. 28.

تعقيده السياسي، وارتقت معارفه وعلومه، وبقدر وضع هذه المعارف وتلك العلوم في نسق معرفي متوازن، لا خلل فيه ولا اضطراب، وبقدر عدم خروج هذا النسق عن القيم التي ارتضاها المجتمع السياسي ضوابط ومحكات لممارساته وأنشطته، وتعبيره عنها، بقدر ما يحدث التوافق بين الحركة السياسية وبين الفكر السياسي في هذا المجتمع.

والحضارة الفرعونية القديمة في مصر، ومثيلاتها في بلاد الرافدين بالعراق، وفي الصين القديمة، وفي الهند، وما عداها، أبدعت أفكاراً سياسية ومفكرين عبروا عن واقع مجتمعاتهم برؤى معرفية -سمت بعضها أحياناً إلى مرتبة النظام المعرفي - نبعت من أصول هذه النماذج، وقد كان الفكر اليوناني القديم واضحاً في ربطه بين القيم والمعرفة بصفة عامة من خلال المبدأ الشهير الفضيلة هي المعرفة، وهو المبدأ الذي انطلق منه سقراط، وأفلاطون، وأرسطو؛ ليصوغوا رؤاهم لأفضل نظام سياسي يحكم الوجود السياسي لدولة المدينة، وصحيح أنهم اختلفوا في منهج ذلك، إلا أن أحداً لا ينكر أنهم سيّسوا هذا المبدأ، أو كما يقول البعض سيسوا الفضيلة لتظل معرفياً وقيمياً لصيقة بما ينبغي أن تكون عليه دولة المدينة.

والناظر في النظام المثالي الذي اتخذه أفلاطون منطلقه في إصلاح هذه الدولة يجد أنه أقامه على أسس معرفية تعليمية وتربوية ومعيشية محملة بقيم العدل، والشيوعية، واستبداد الحاكم الفيلسوف، حتى إذا ما بدت واقعيته هي الأنسب لمجتمعه؛ اختصر هذه القيم في احترام الدستور والقانون، وهو ما بدأ منه أرسطو حين بنى نظامه المعرفي على أسس واقعية دستورية، قوامها قيم الوسطية، والعدل، والسعادة، ورَفْضْ أبوية الحاكم واستبداده، والاعتراف بالعبودية في دولة المدينة.

٢- ويبدو أن ظهور الدولة الإمبراطورية مع الرومان كان إيذاناً لأفول مؤقت للنظم المعرفية المبنية على الفكر السياسي، لصالح النظم المعرفية المرتكزة على الفكر القانوني - بمصادره المعرفية الطبيعية والإلهية- الذي برع فيه الفكر الروماني،

ولهذا ظل فكرهم السياسي خاضعاً لهذه النزعة القانونية من جهة، ولتأثيرات الفكر اليوناني من جهة أخرى، ولم تكن أسماء بوليبيوس، وشيشرون، وسينكا وأمثالهم إلا امتداداً - في الغالب- لذلك في مقولاتهم وأفكارهم التي يصعب وضعها في نسق -أو أنساق- معرفية متكاملة، حول حاكمية القانون الإلهي، والعصر الذهبي، والسيادة على الشعوب الأجنبية، وا لمساواة في المواطنة، وأنماط الحكم، بل إن بعضهم -شيشرون- اتّخذ لمؤلّفيه -القانون والجمهورية- نفس الأسماء التي اتخذها أفلاطون لبعض مؤلفاته[1].

٣- ومع ازدياد دور الدين ومحوريته في الوجود السياسي في العصور الوسطى بدأ النظام المعرفي يتشكل بمضامين دينية في قيمه ومكوناته، وبدأت المجتمعات السياسية ترفض أي نظام معرفي-سياسي أو غير سياسي -يخرج على الدين، وظهر ما سُمّي في الفكر السياسي المسيحي، بصكوك الحرمان لمن يشتطُّ في الخروج على الدين والكنيسة، وصكوك الغفران لمن أخطأ في الالتزام الديني ويريد العودة إليه من جديد، ولذلك كان طبيعياً أن تنبني قواعد النظام المعرفي في الفكر السياسي الغربي في العصور الوسطى على ما يميزها من قيم علو القانون المسيحي، وعدم الخروج على السلطة لأنها من الله، ورفض الملكية الخاصة، وازدواج السلطتين الزمنية والدينية، والصراع بينهما لصالح الثانية، وعلو مدينة الله على مدينة الشيطان، والتفرقة بين أبناء الجارية وأبناء الحرة، الى آخره، مما جاء به وبشر سان أوجاستين، وتوما الأكويني وغيرهما.

٤- فلما كان عصر النهضة جاء الرد العنيف النفعي على هذا السلطان الكنسي، الرافض لما خلّفه من معارف وقيم، ولم يكن ميكيافللي وحده الذي أسهم في هدم هذا السلطان وإدانته - كما سيرد- وهدم نظامه المعرفي، بل كان معه ولحقه من ساعده في عملية الهدم، ولا يُنْكر في هذا السياق ما أحدثته كتابات رواد الإصلاح الديني أمثال مارتن لوثر، وجان كالفن، فضلاً عن كتابات جان بودان، في تقديم البديل، وهو نموذج الدولة القومية، أو بعبارة أدق نموذج

---

(١) انظر د.حورية مجاهد، مرجع سابق، ص١١٦.

الدولة العلمانية في السلطة الموحدة، والقوة، والسيادة المطلقة، والإقليمية، والقومية، وهي القيم التي مهدت للدعوة إلى تدعيم هذه الدولة مع الفكر الليبرالي وإن كان بلغة قيمية تنبذ الاستبداد والبطش، وتكرس قيم النيابية والتعددية، والبرلمانية، والأغلبية، والدولة الحارسة، غير أن ذلك لم يأت طفرة واحدة، وإنما جاء عبر حلقات من التطور المعرفي والسياسي، ابتدأ أساساً مع مفكري العقد الاجتماعي الذين أسسوا الوجود السياسي وما ينتظمه من معرفة على فكرة العقد -على تباين بينهم في ذلك -كما عبر هوبز، ولوك، وروسو، ومن بعدهم طُوِّرَتْ الأسس المعرفية والقيم الليبرالية وديمقراطيتها، ما بين روح القوانين والشرائع، كما نقل إلينا موتسكيو فضلاً عن مبدئه في الفصل بين السلطات، والجدلية التاريخية الفلسفية عند هيغل، والنفعية والحرية كما تحدث ميل، ومن تبعه.

٥- لكن الدولة القومية بقيمها الليبرالية بوصفها إفرازاً غربياً نظر إليها نظرة أخرى، على أنها قناع زائف لهذه القيم، لأنها بالمقابل أرست قيم الاستغلال والصراع، والتنافس الاحتكاري، والامبريالية، إنها نظرة الفكر الماركسي، الذي تنبأ بأن نعيمها لا محالة زائل، لأن برجوازيتها لن تقود إلا إلى الصراع الطبقي مع اضطهاد البروليتاريا، أي أنها إنما تحمل في طياتها بذور فنائها، لأن البروليتاريا ليس لديها ما تخاف عليه من الصراع، كما أن صغار البرجوازية، وبعض مثقفيها سيكونون في الصف مع البروليتاريا، كما أن استمرار البرجوازية في سلب فائض القيمة والاحتكار سيشعل ثورة الطبقة العاملة، إلى أن ينتهي الأمر بالصراع الدموي الذي تتلوه ديكتاتورية البروليتاريا والنعيم البديل مع الشيوعية، لتنتهي الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية كما عبّر لينين، وهكذا أراد الفكر الماركسي اللينيني أن يبني نظاماً معرفياً على أنقاض نظام معرفي مغاير، وضمنه قيماً مغايرة، ولكن ذلك كله كان في طور التنبؤات، التي سرعان ما جاءت لغة الواقع لتثبت هشاشتها، ولتهدمها من الجذور، وبدلاً من سقوط الرأسمالية، سقطت الدولة الأنموذج للشيوعية، الاتحاد السوفييتي، ليبدأ الحديث عن حقبة سياسية ومعرفية جديدة.

٦- إنها حقبة النظام المعرفي الذي لم يبلغ بعد طور الاستواء على سوقه، بفعل الاضطرابات المختلفة التي تحيط بعملية ولادته التي لم يلح في الافق ما يؤكد أنها في الطريق إلى الانتهاء أو التبدل، إلى حيث الإستقرار ووضوح الملامح، يشهد على ذلك ليس فقط الاختلاف حول توصيف خصائص هذه الحقبة، وتشخيص مكوناتها، وتباين الآراء حول المدى الزمني الذي يمكن أن تستغرقه للحكم على طبيعتها وأطرافها، بل يؤكده أيضاً التباين حول مدى التغيير الذي تشهده الإنسانية مع هذه الحقبة، والتساؤل عن حدود القدم والحداثة فيها، بل والتساؤل عن الحداثة وما بعد الحداثة في مسارها وتطورها، غير أن كل ذلك لا ينبغي أن يخفي حقيقة إن الإنسانية تتجه -مع حقبة ما بعد الحرب الباردة- نحو هيمنة أحادية القوة واحتكارها، بعد أن خلت ساحة النظام الدولي للغرب عموماً، وللولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً، وبدأ الحديث عن توكيد هذه الهيمنة وذلك الاحتكار بأفكار ومقولات لم تخل من لغط معرفي لم ينته بعد، ولم تسلم من دعاوي ليس من ورائها إلا تقسيم العالم على غير ما أعتاده الفكر السياسي من اجتهادات متعددة في ذلك، بين المنتصر المهيمن، وبين من لا اختيار أمامه إلا القبول بهذا المنتصر المهيمن والتسليم له بكل سلطان ونفوذ، تمهيداً للدخول في سياقه المعرفي، ولو بإلغاء الخصوصية للطرف الثاني، وتذويب ذاته وتميزه الحضاريين.

وهكذا يُراد في النهاية إلغاء الثنائية لصالح أحادية النموذج المعرفي الغربي الذي يجب أن يظل القدوة والمثل والمطمح لكل شعوب الأرض، بصرف النظر عما يجب أن تدفعه من ثمن فادح في عملية الإنسلاخ لتدور في فلكه.

ولذلك لم يكن مستغرباً أن تغلف هذه الحقبة بمفاهيم النظام العالمي الجديد والشرعية الدولية، ونهاية التاريخ، والصدام الحضاري، والعولمة[١]، وغيرها من المفاهيم التي يمكن النظر إلى كل مفهوم منها باعتباره نسقاً معرفياً في ذاته،

(١) انظر مناقشة لهذه المفاهيم وتحليلاً لها وردت ضمن: د. فخري لبيب (محرر)، «صراع الحضارات أم حوار الثقافات». أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات. القاهرة ١٠-١٢ مارس ١٩٩٧، القاهرة: مطبوعات منظمة تضامن الشعوب الافريقية الآسيوية، ١٩٩٧.

يتكامل مع الأنساق المعرفية التي تجسدها المفاهيم الأخرى، كخطوة أولى في تشكيل -وصياغة- المنسق المعرفي الحضاري الغربي، لتأتي من بعدها الخطوة التالية في التفرد بالقوة، والإستعلاء بالبغي[1].

٧- وحين نتساءل عن الفكر السياسي الإسلامي وسط التطورات الفكرية السابقة، يلفت النظر حرص الباحث على عدم وضعه في سياق ما أُريد أن يوضع في سياقه، في حقبة العصور الوسطى، حتى لا يبدو وكأنه لا وجود له قبل هذه الحقبة، ولا نهوض له بعدها، إن الفكر السياسي الإسلامي يضرب بجذور تتأبى على أن يوضع في خانة ضيقة مهملة، لأنه يمتد قديماً ويمتد في العصور الوسطى، كما يمتد حديثاً ومعاصراً[2]، دون أن يفقد خط الاستمرار والتراكم، وإن ضعفت مساهماته أحياناً، والمقام لا يتسع للتوقف بالتفصيل عند هذه الحقيقة، بيد أن ما يمكن قوله أن مصادره المتعددة في القرآن، والسنة، والسيرة، والفقه، والتاريخ، ومساهمات شوامخه من أمثال الفارابي، وابن رشد، والماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم، فضلاً على ما دُوِّنَ في مرايا الحكام، وكتابات السياسة الشرعية، والوثائق السياسية والإدارية، هذه الإسهامات في هذه المصادر على اختلافها في أولوية الاحتجاج، ومدى المصداقية، وطبيعة المضمون، ومصدر الإبداع[3]، تقدم لنا أكثر من نظام معرفي، بل وأكثر من نظام معرفي فرعي، وكل واحد منها يحتاج إلى وقفات، ووقفات، وليس هذا مقامها، وقد يتضح ذلك من الحديث عن إسهام الإمام الغزالي، بيد أن ما يجدر ملاحظته هنا هو أن النظام المعرفي المبني

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: لستر ثارو، الصراع على القمة، مستقبل المنافسة الاقتصادية بين أمريكا واليابان، ترجمة د. أحمد فؤاد بلبع، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، عالم المعرفة، رقم ٢٠٤، ديسمبر ١٩٩٥م، ص ٧ وما بعدها.
وانظر أيضاً:

Am. Marie Slaughter, "The Real New World Order", Foreign Affairs, Vol. 76, No. 5, 1997, pp. 183-197.

(٢) انظر: د. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي؛ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤، ص٧١-٧٢.

(٣) انظر في هذه المصادر: المرجع السابق، ص٩٥ وما بعدها.

على القرآن والسنة[1]، هو أصلاً نظام قيمي تظل له الحجية على غيره من النظم المعرفية المستقاة من المصادر الأخرى، فهو الحكم، وهو الذي يقاس إليه ويحتكم، باعتباره الأنموذج في الاقتداء، والانقياد.

هذه اللمحة الموجزة عن أبرز معالم تطور الفكر السياسي تبين إلى حد كبير كيف انطلق هذا الفكر من أسس معرفية، وكيف صاغ منها أنماطاً من النظم المعرفية التي يعبر كل واحد منها عن واقع حضاري محدد، وإن لم يأت خالصاً في التعبير أحياناً، لتأثره بمقولات نظم معرفية أخرى، وكيف ربطت هذه الصياغة بين المعرفة وبين القيم، وكيف حدث التباين في ذلك، وتجسد في اختلاف النظر إلى القيم، وتمخضت عنه أحياناً ازدواجية، بين من رأى من المفكرين قيماً بعينها هي العماد للنظام المعرفي، وبين من رأى نقيض هذه القيم، هي الأساس، كما أكد نسبية التعامل الواقعي معها وبها.

ثالثاً: حول مفهومي القيم والنظام المعرفي في فكر كل من الغزالي وميكيافللي.

لا يعدو البحث عن تعريفات محددة جامعة مانعة لهذين المفهومين عند المفكرين سوى ضرب من الخيال، وإن تعرضا لهما في ثنايا مصادرهما المعرفية السياسية من وجه أو آخر، بيد أن الغزالي بحكم موسوعية فكره وإطاره المرجعي واسع المصادر، كان أكثر تناولاً لقضايا وموضوعات لا تبعد عن كلا المفهومين من مكيافيللي، مع أنه يلاحظ بصفة عامة أن المعارف التي نشأ عليها - تعلماً

---

(1) انظر: د. طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص١٠٠ وما بعدها، د. عبدالحميد أبوسليمان، أزمة العقل المسلم، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٩٢، ص١٠٧ وما بعدها،د. محمد الحسن بريمة، المعرفة بين النموذج الإسلامي وبين النموذج العلماني، دراسة نقدية مقارنة، سلسلة رسائل التأصيل رقم٢، السوادن؛ وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٩٥. وانظرا أيضاً:

Ismail R. Al-Faruqi, "The Frist Principles of Islamic Methodology", Islamic Thought and Scientific Creativity, Vol.4, No. 4, December 1998, pp. 37-50.

وتعليماً- كلاهما، والخبرة الذاتية بما اعتمل فيها من إشراقات وإخفاقات، والواقع الحضاري الذي عايشه المفكران، كل ذلك خلف آثاره فيما قدماه حول المفهومين، وإن كان قد طغى على الغزالي في هذا التقديم منهجه ذو الطابع الفلسفي الغالب، الذي صقله بحكم اطلاعه على الفلسفات غير الإسلامية بروافدها المختلفة التي ماج بها عصره، وموقفه منها، وبحكم خبرته في أعمال التدريس في المدرسة النظامية - نسبة الى نظام الملك الحسن الطوسي ببغداد- والمدرسة النظامية في نيسابور، ومعاركه مع رجال الفلسفة، ورجال الدين الذين أفسدوا الحياة الفكرية والثقافية وأبعدوها إلى حد كبير عن روح الإسلام ومقاصده، غير أن هذه النزعة الفلسفية في منهجه- التي ظهرت واضحة في كتاباته السياسية -خاصة في التبر المسبوك- لم تكن على حساب إحياء الدين وعلومه، وأخلاقه، وهو ما عبر عنه البعض بقوله «لا شك أن الغزالي استقى من المنابع الفلسفية ، في كل ما كتب عن الأخلاق، وغاية الأمر أن وجهة الدين، ووجهة التصوف غلبتا عليه، وصورتا آراءه بصورة دينية، روحية، تبدو للنظرة الأولى كأنها لا تمت للفلسفة بسبب، ولا تأخذ منها بنصيب، وهي في الواقع متأثرة بما للفلسفة من أصول»[1].

أما مكيافيللي فقد غلب على مساهماته الفكرية عامة والسياسية خاصة، المنهج الواقعي الاستقرائي، الذي حاول من خلاله العودة إلى وقائع التاريخ الأوروبي أساساً، ليدلّل على أفكاره وآرائه، غير أنه لم يكن تاريخياً بمعنى وصفي، ولكنه تاريخي بمعنى العودة للتاريخ للاستدلال والتوضيح، ليبني على النتائج أفكاره. حيث يستخلص من التكرار ظواهر عامة، ويرجع للطبيعة ويستقي منها ما يخص النفس البشرية، وقد تأثر في منهاجه بأرسطو، وإن كانت الناحية التجريبية واضحة في آرائه فضلاً عن التحليل الطبيعي[2].

هذا النهج الواقعي لم يكن -بالاضافة إلى خبرته الذاتية بكل روافدها المعرفية- إلا صدى لمشاهدته الواقع الأليم الذي كانت تئن منه بلده إيطاليا، التي فرض عليها

---

(١) الواقع أن هذا الكلام ينطوي على مبالغة في القول وتعميم في الحكم، ذلك أن الفلسفة لم تكن بعيدة عما كتب الغزالي، ولكنه لم يغلفها بالتصوف والوجهة الدينية من قبيل ابعاد التهمة عنه. كما سيتضح. أنظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص٧٦-٧٧.

(٢) انظر د.حورية مجاهد، مرجع سابق، ص٣٠٩.

طغيان الكنيسة التداعي والتجزئة والانقسام، كما كان في الوقت ذاته صدى لممارساته وارتباطه ببلاط السلطة، وتقلده لبعض مناصبها، وتزلُّفه لها أحياناً، خاصة بعد أن فُرِضَت عليه العزلة[1].

هل معنى ما سبق أن الغزالي لم يكن يشغله النهج الواقعي، أو يقدمه فيما كتب، على الأقل في السياسي منه؟، كلا، فقد ارتبط هو الآخر ببلاط السلاجقة لمّا عمل مستشاراً فيه في نيسابور، وتولى التدريس كما سبق، وتنقل بين العديد من البلدان[2]، وكل ذلك أتاح للغزالي أن يقف كمكيافيللي على طبيعة السياسة، وصنعها، وتنفيذها، وآثارها، فلما أراد أن يترجم ذلك في نسق معرفي، لم يفصلها عن المثل والاخلاق والدين، كما فعل مكيافيللي -كما سيرد- ولم يكن تقديمه لكتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، للسلطان محمد بن ملك شاه - المتوفى عام ٥١١هـ - من قبيل التزلف والنفاق، قدر ما كان استيداع خلاصة علمه وتجربته له، والذي يتطلع في مقدمة الكتاب لا يجد فيه إلا نصحاً خالصاً جمع بين ترهيب ذلك السلطان وبين ترغيبه، وليس نصحاً مغرضاً كما يبدو في مقدمة كتاب «الأمير» لمكيافيللي حين يقول - للأمير لورنزو العظيم - «وعلى الرغم من أنني اعتبر هذا العمل غير لائق بتقبل سموكم، إلا أن إيماني بإنسانيتكم يحملني على الاعتقاد بأنكم ستتقبلون هذا الكتاب» إلى أن ينتهي مستعطفاً راجياً»، وإذا تكرمتم سموكم فتطلعتم من سامق عليائكم إلى هذه البقعة المتواضعة التي أقيم فيها، فستدركون الآلام العظيمة التي لا أستحقها، والتي شاء سوء طالعي الشرير أن يلحقها بي»[3].

فأين ذلك مما تكلم به الغزالي -وهو ينصح سلطانه، في مقدمة التبر المسبوك - عن شكر نعم الله وإذاعتها، وعدم إضاعتها، وتذكر الموت، والاستعداد له، والبدء بالإيمان من الاعتقاد والسلوك، والالتزام بما يفرض من طاعات وعبارات.. إلى

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٠٢-٣٠٥.

(٢) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص١٣-١٧.

(٣) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣.

آخر ما أورده[1]. هذه الملامح المنهاجية لفكر الغزالي وفكر مكيافيللي السياسيين، كيف تركت آثارها في تحليل كل منهما لمفهومي القيم والنظام المعرفي؟

١- بالنسبة إلى مفهوم القيم:

ثمة ملاحظة منهاجية أوردها البعض حين يذكرون أن للمصطلحات بصفة عامة عند الغزالي إشكالية خاصة؛ إذ كثيراً ما استعمل ألفاظاً أخرجها من مدلولاتها إلى مدلولات أخرى مقصودة، ويعود ذلك إلى نزعته التكاملية، فضلاً عن اخبار الغزالي بتخيّره، وتبنيه أو اختراعه لمصطلحات مشتركة الدلالة اتباعاً لسياسة العلم التي أخذ بها حيث ضرورة المواءمة بين العلم من أطره المعرفية وبين الواقع الذي يخاطبه، كما أنه كان يؤمن بأنّ «الاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل، وإنما تمنع منه اللغة، إذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف»[2].

هذه الإشكالية ربما لا نجد لها شبيهاً كبيراً عند مكيافيللي، ولعل ما عرضه في مؤلفه «الأمير»، ومؤلفه «المطارحات» من مفاهيم واصطلاحات يؤكد ذلك، وربما يعود ذلك كما رأى البعض بحق - إلى أن مكيافيللي- في الأمير خاصة- لم يكن يمارس الجدل النظري القائم على مقارعة الافكار بالمنطق والحجّة والبرهان، كما مارسه الغزالي مع الكثيرين من المتكلمين والفلاسفة والمفكرين غيره، بعد أن درس ذلك واستوعبه وعلّمه[3]، بقدر ما كان يستلهم -أي مكيافيللي- الوقائع، وقائع التاريخ والسياسة ويرتبهما في تسلسل برهاني، وهذا يعني أن مستوى التنظير في خطابه يقتصر على الجزم برفض الطوبى - المثالي - ورفض خطاب العدالة الثابتة، والخير المطلق، والسعادة الآخروية[4].

---

(١) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص٩٢-٩٣.

(٢) انظر: انور خالد الزعبي، مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الملك محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٨، ص٨٦ وما بعدها.

(٣) انظر في ذلك: د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص١٨ وما بعدها.

(٤) انظر: د. كمال عبداللطيف، «الأمير خطاب القوة والحظ»، في دراسات مغربية، في الفلسفة والتراث والفكر العربي، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥، ص٥٥-٥٦.

وبداية القول -في مفهوم القيم -إن الغزالي ومكيافيللي استخدما المفهوم بوصفه محكات عامة يقاس من خلالها السلوك، والتصرفات الفردية، والجماعية، بألفاظ متعددة، فالغزالي يحدثنا عن الأخلاق والفضائل، والمحاسن، والمصالح، وأفعال الخير، والطيبات، والآداب، إلى آخره، ومكيافيللي يحدثنا هو الآخر عن الفضائل، والأخلاق، والصفات المحمودة، وجلائل الأعمال، والمزايا، ويبين لنا أن الغزالي كان - من تناوله لهذه الألفاظ - أكثر تأصيلاً من مكيافيللي، خاصة وأنه كان يعتبرها كفضائل وخلق هيئة للنفس وصورتها الباطنية، مثلما ذهب أرسطو والفارابي وتقوم على الوسطية المحمودة، و الواقعة بين رذيلتين، غير أنه كان يعتبر أن من القيم أو الفضائل، ما لاوسط له، كالعدل الذي ليس له إلا ضد واحد هو الجور[1].

ولم يقف المفكران فقط عند القيم ومرادفاتها، وإنما توقفا أيضاً أمام مضاداتها ومضادات مرادفاتها، فالغزالي يعدد منها: الرذائل، والمفاسد، والمظالم، والكبائر، والخبائث، وأعمال الشر، والمعاصي، والموبقات، والخطايا، والشهوات، والمقابح، والفضائح، حين يعدد مكيافيللي منها: الرذائل، والمثالب، والفضائح، والعيوب، والمساوئ، غير أن ثمة فروقاً هنا:

أولها: أن المصدر الذي يحدد القيم ومضاداتها عند الغزالي هو الشرع، ويؤازره العقل، فهما اللذان يميز ان بين الخلق الحسن إن كان من الأفعال المحمودة الجميلة، وبين الخلق السيء وإن كان من الأفعال القبيحة[2]، وللغزالي رؤيته في تقسيم الأفعال الى حسن، وقبيح، ومباح، أوردها بتفصيل في كتابه المستصفى. أما مكيافيللي فجعل المعيار الفارق بين القيم وبين مضاداتها موكولاً إلى السلطة، أو الأمير متوليِّها؛ إنّه وحده الذي يستطيع التعامل بحرية ومرونة مع هذه وتلك، وهو الذي يزاوج بينهما، وهو الذي يبرر ذلك أو لا يبرره، إنه مطلق في مسلكه هذا، ولا يحاسب عليه إن اتخذ طريقاً يحترم القيم، أو اتخذ طريقاً غيره ينطوي على خرقها،

---

(١) انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص١٦٧-١٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٢.

لأن الغاية تبرر الوسيلة، وهذا المبدأ يجعل القيم ومضاداتها فضفاضتين -كنمطين- أحياناً في النظر والتطبيق -كما سيرد لاحقاً-، نسبيتين، فما يكون من القيم أحياناً يخرج منها أحياناً أخرى، وما يكون من مضاداتها قد يدخل فيها أحياناً، والواقع هو الذي يسوق السلطة إلى اتخاذ الأنسب، بعيداً عن الشرع أو الدين، كما ذكر الغزالي.

ثانيها: أن الحاكم عند الغزالي راع للقيم، راع لتجنب مضاداتها، وزوال مفاسدها، على أن يكون ذلك في النهاية ابتغاء مرضاة الله، وإن سخط ساخط عليه، ما دام الأصل عنده موافقة الشرع، و«أن لا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه»[1]، أما الحاكم عند مكيافيللي فهو المطلق الذي يوظف القيم ومضاداتها بإرادته المنفردة، فلا شرع هناك يعلوه، ولا حساب للآخرة ينتظره، وإنما هي المصلحة -وليس ابتغاء مرضاة الله- التي يفرضها الواقع ويتطلبها، ويدركها الحاكم، ويقدرها.

ثالثها: أن كلا المفكرين خاطبا طرفي الوجود السياسي بالقيم التزاماً، وبمضاداتها تركاً وإهمالاً، بيد أن الغزالي جعل الطرفين سواء في الالتزام والترك، مبيناً ما يستوجبه الالتزام من حسن الجزاء في الدنيا والآخرة، وما يستتبعه الترك من سوء العقاب فيهما معاً، مع تشديده على مسؤولية الحاكم «واعلم أنه ما كان بينك وبين الخالق سبحانه وتعالى فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والانصاف»[2].

أما مكيافيللي فقد خاطبهما بازدواجية وتناقض رجحت فيهما كفة الحاكم الأمير، وما يراه مناسباً على كفة الطرف المحكوم، بحيث ألزم هذا الأخير بما حلل منه الحاكم وحذره عواقب ذلك الدنيوية، استمراراً لبحثه في الممكن الواقعي، وإن اختلف معه الآخرون، يقول في ذلك «علينا أن نرى الآن الطرق والقواعد التي يجب

---

(1) انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص١٣٩-١٤٠.

(2) انظر: المرجع السابق، ص١٠٨.

على الأمير أن يسير فيها بالنسبة إلى رعاياه وأصدقائه، . . . فإني أرى أن من الأفضل المضيّ إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته، لا سيما وأن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وأن الطريقة التي نحيا فيها تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعياً منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"[1]

٢- بالنسبة إلى النظام المعرفي:

تعد المعرفة من أصول فكر الغزالي عامة، وهي من كبرى القضايا الشائكة التي تناولها الباحثون، وحاولوا جمع خطوطها باجتهادات كثيرة[2]، وهي عنده قسمان، أولي: وهو يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب: وهو الذي يدل اسمه على أمر جملي، غير مفصل، فيطلب تفصيله، وكذلك ينقسم العلم إلى أولي ومطلوب، وهذان الضربان من العلم قادا الغزالي إلى تقسيم العلوم إلى ما هو فرض عين، وما هو فرض كفاية، بتفريعاتهما المختلفة وأقسامهما المتعددة، فضلاً عن تقسيمه للعلم المحمود والعلم المذموم، بأصنافهما كذلك، على ما فصّل في" إحياء علوم الدين"[3].

وقد انتهى الغزالي في فكره السياسي في" التبر المسبوك" إلى اعتبار المعرفة شجرة الإيمان، وفروعها هي الإطار العام الذي يغلف النظام المعرفي عنده، لأن الإيمان بأصول شجرته وفروعها يضبط عنده رؤيته لله والوجود والكون والإنسان، والقيم التي ينبغي أن تحكم العلاقات بينها، وقد استمدت من مصادر الشرع، ومصادر الكون الذي يتحرك فيه الحاكم والمحكوم، وكلا النمطين من المصادر يعتمد

---

(١) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٣٥-١٣٦.

(٢) انظر الجهد الكبير في التعريف بحقيقة المعرفة والمنهج في فكر الغزالي أوردها أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص١٣٢، وما بعدها، د. زكريا بشير امام، الفلسفة النورانية عند الغزالي، رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٩، مواضع متفرقة.

(٣) انظر: الغزالي، احياء علوم الدين، بيروت: دار الخير، ١٩٩٤، ج١، ص٢٣-٤١، انظر كذلك له: المنقذ من الضلال، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩١، ص١٦ وما بعدها وبهامشه له أيضاً أيها الولد المحب، والقواعد العشرة، والأدب في الدين، وكيمياء السعادة.

في استنباطه وإدراكه على العقل والحواس، وهذا نابع في حقيقة الأمر من إلزامية الوحي عند الغزالي، التي فرضت عليه أن لا يبعد عن مقتضى خطاب الشريعة في مسعاه إلى المزواجة بين إتقان العلم وبين إتقان سياسته، وإلى الاستشهاد بالنصوص الشرعية على سلامة توجهه إلا ما ندر، لأن " الحجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن "[1] ونابع كذلك من اختياره الاتجاه التكاملي في الأخذ بالعقل والنقل معاً، لا أن يضحي بأحدهما لحساب الآخر، وبتوليفة جديدة تتطلع إلى عقلانية أرقى في إدراك الحقائق[2].

أما مكيافيللي فإن المعرفة عنده هي أساساً معرفة سياسيّة، وإن لم تبعد عن الفلسفة والتاريخ في تنظيره لها، وهي تقوم على كل ما من شأنه تعريف الحاكم بالأمور الوجب الإلمام بها في إدارة الحكم وممارسته، أو بعبارة أخرى، تقوم على كل ما يؤدي إلى تبصرة الحاكم بفن ممارسة القوة السياسية وقواعدها بصرف النظر عن أية قيمة أخلاقية، ولذلك اعتبر البعض أن النظام المعرفي يقوم عند مكيافيللي على مهمة أساسية هي تعليم الحاكم فن الشر، لأنه الوسيلة الحقيقية لمعرفة الطريق إلى الجنة؛ هي معرفة الطريق إلى جهنم حتى يمكن تلافي هذا الطريق[3].

والواضح مما سبق ذكره مايلي:

١ – أن النظام المعرفي عند كليهما يستند إلى أسس قيمية، ولكنها الأسس التي يقرها الشرع والعقل بلا تعارض عند الغزالي -كما سبق- والتي يتوصل إليها من خلال قراءة كتاب الشرع- الوحي- وكتاب الكون- بمخلوقاته وعوالمه، والتزام النظام المعرفي بهذه الأسس هو الذي يقوده- أي النظام- للوصول إلى الحق وحقيقته على ما هي عليه، وهذه لا تعني سوى ممارسة القيم- الفضائل- وهي عند الغزالي بجملتها تنحصر في معنيين، أحدهما: جودة الذهن والتمييز، والآخر: حسن الخلق، «أما جودة الذهن والتمييز، فليميز بين طريق السعادة

---

(١) انظر: أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

(٣) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص٣١١.

والشقاء فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه، من براهين قاطعة، مفيدة لليقين، لاعن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخيلات واهية، وأما حسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرّف الشرع تفاصيلها"[1].

أما الأسس القيميّة للنظام المعرفي عند مكيافيللي فهي مُسيَّسة ونفعية ونسبية، بيد أن توجيه الحاكم واسترشاده بها يتوقف على الدور الذي أناطه مكيافيللي بالمفكر السياسي بوصفه مستشاراً أميناً له.

٢- كما أن كلا منهما أعطى للمفكر دوره في نصح الحاكم وتوجيهه إلى ما يمكنه من تحقيق مقاصد النظام المعرفي، غير أن الذي يقوم بذلك عند الغزالي ليس مجرد مفكر، وإنما هو أصلاً عالم ورع، يجب على الحاكم الحرص على سماع نصحه بالحق، وهو ما عدّه الغزالي الأصل الثاني للعدل والإنصاف في الحكم، بعيداً عن عالم السوء الذي يحرص على الدنيا، ويزين الخبائث بالمكر والخداع[2]، بل إنه عدّد من واجبات العالم الورع المبادرة بوعظ الملوك، وألاّ يدّخر عنهم كلمة الحق[3].

أما المفكر السياسي عند مكيافيللي فهو المرشد الأمين، والمستشار الناصح، العالم بفن الممكن السياسي، والقادر على جعل الفضيلة هي المعرفة مبدأ الحكم بلغة أخرى غير لغة أفلاطون وأرسطو وأستاذهما سقراط، إن الفضيلة هنا هي الوحدة السياسية المنشودة، والمعرفة تدور حيث دارت هذه الفضيلة السياسية، فتصير سياسية هي الأخرى بالتبعيّة، لتحقق مصداقيتها، بعيداً عن المطلق من دين أو قيم كقوله" لا ريب أن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شيء، يصاب بالحزن والأسى، عندما يرى نفسه محاطاً بهذا العدد الكبير من الناس الذين لا خير فيهم. ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً لضرورات الحالات التي يواجهها"[4].

---

(١) نقله عن ميزان العمل للغزالي، أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص٢١.
(٢) انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص١١٨.
(٣) المرجع السابق، ص١٢٦.
(٤) انظر: الأمير لمكيافيللي، مرجع سابق، ص١٣٦.

فورع المفكر ودينه وخلقه هي مقاييس إخلاصه في النصح السياسي، عند الغزالي، وإنما يستمد ذلك من كونه عالماً -بكل ما تستغرقه هذه الصفة في المفكر عنده[1]- قبل أن يكون مفكراً، أما هذه المسألة فتتضاءل إلى حيث اللاوجود، ما دام مكيافيللي قد اختصر العلم والفكر في المفكر في كونه عارفاً، واختصر المعرفة في كونها فقط معرفة سياسية.

٣- ثم إن النظام المعرفي عندهما معاً نظام عملي وليس مجرد خيالات، وهذا نابع من واقعية منهجيهما، ونابع أيضاً من رؤية الغزالي للعلم من جهة، ورؤية مكيافيللي له من جهة أخرى، أما الغزالي فإن العلم ووظيفته يصدران من خلفية دينية إسلامية، تفترض أن يكون العلم بالعمل، ولذلك حرص على أن يقرن اتقان العلم إدراكاً وتحصيلاً بإتقانه سياسة وتدبيراً؛ لأن الإتقان بالمعنى الأول مما يحتاج الأمر معه إلى ابتكار أو استثمار أسباب، أو حيل يتوسل بها إلى تمثل الفائدة، مما يسوغ الأخذ بالطريقين الإقناعي والذوقي[2]، وهذا هو الإتقان بالمعنى الثاني، الذي أقنع الغزالي بأن مزيداً من العلم يؤدي إلى مزيد من العمل، وأن مزيداً من العمل يؤدي إلى مزيد من العلم، ودفعه إلى الانشغال بالسلوك بين مقام وحال[3]، أو كما نقل عنه البعض في "الإحياء" أن "المعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال" وأن "الأحوال لا تثمرها إلا العلوم، والعلوم لا تثمرها إلا الأفكار"[4].

لكن يبدو أن واقعية النظام المعرفي عند مكيافيللي لم تكن مستغربة عليه، وقد سبق تناول منهجه الواقعي، وهذا المنهج كان ضرورياً أن يؤثر في المعرفة

---

(١) وهو المفكر الفقيه أساساً، يقول الغزالي: «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان، ومرشده، إلى طريق سياسة الخلق، وضبطهم، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدينا... ولعمري أنه متعلق أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الأخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا... وحاصل معنى الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة». أنظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج١، ص٢٧.

(٢) انظر: أنور الزعبي، مرجع سابق، ص٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢٠

السياسية عنده، وهي المعرفة التي اعترف في مقدمة الأمير بأنه حصل عليها بعد تجربة طويلة وخبرة بالأحداث المعاصرة، ودراسة لوقائع الماضي، دون تزويق أو زخارف، ووجد خلاصتها في أنه " من الضروري أن تكون أميراً لتستطيع التعرف بدقة على طبيعة الشعب، كما أن من الضروري أن تكون فرداً من أبناء الشعب لتتمكن من معرفة طبيعة الأمراء "[1].

إذا فكلاهما لم ير المعرفة ولا ما ينتظمها من أقسام بعيداً عن العمل، لكن الغزالي يربط المعرفة وعلومها بالدين، وهو ما يتضح سواء من نظرته إلى العلم بوصفه فرض عين وفرض كفاية، أو من نظرته إلى تقسيم المعارف والعلوم إلى علوم شرعية وغير شرعية؛ في حين أن مكيافيللي يرى أن لا علاقة للدين بعمل العلم إلا إذا أدى إلى تحقيق غايات السياسة الواقعية في القوة والوحدة، فالدين عنده محكوم وليس حاكماً، كما عند الغزالي، كما أنه حتى وهو محكوم مقيد بما ينتفع به، ويخرج من دائرة العمل، ومن ثم من دائرة العلم، إن لم يحقق ذلك النفع، وهذا يؤكد أن مكيافيللي لم يكن يرتجي من العلم إلا عملاً نافعاً دنيوياً، بعيداً عن أية أمور أخروية، كما تحدث الغزالي عن مقاصد العلم، من حيث هو مطلوب لذاته " ووسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى، ولا يتوصل إليه إلا به، وأعظم الأشياء رتبة في حق الأدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل. فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم، فهو إذن أفضل الأعمال "[2]، وهنا يلاحظ ربطه مرة أخرى العلم بالعمل، وربطهما معاً بالفضائل.

٤- ويضاف إلى ما سبق أن النظام المعرفي عند الغزالي ما لم يؤد إلى مقاصد المعرفة المستقيمة -كما يبدو من تعريفه للعلم وأقسامه -يدخل في الدائرة المذمومة من العلم بأقسامه التي عدّدها في " إحياء علوم الدين "، وهي دائرة ذمه في حق

---

(١) انظر: الأمير، مرجع سابق، ص٥١-٥٢.

(٢) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج١، ص٢١.

العباد لأحد أسباب ثلاثة، أن يكون مؤدياً إلى ضرر، إما لصاحبه أو لغيره، أو أن يكون مضراً بصاحبه في غالب الأمر، أو أن يكون من قبيل الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم[1]، لأن العلم لا يُذم لعينه، وإنما يذم -في نظره- في حق العباد. وهنا يتبين كيف أن القيم ومضاداتها ساكنة في بنية المعرفة ونظامها عند الغزالي، وأن التزام العلم بمقاصد الشرع يجعله من قبيل العلم النافع، ولا يتحقق النفع إلا بأن يكون عملياً، ولا يصلح العمل إلا بأن يكون محموداً، وإلا اعتبر من قبيل العلم الضار الذي لا نفع فيه، والمذموم ولو عُمل به، وهذه المسألة- ذمّ النظام المعرفي أو مدحه- مرتبطة في فكر مكيافيللي بما يحقق من نفع حسب ما يقرره الواقع، ولذلك حدثنا عن سبيلين للوصول إلى القوة والحكم أو الحفاظ عليهما، سبيل النذالة والقبح، وسبيل تأييد المواطنين، ورغم اعترافه بقسوة السبيل الأول ومضاره، إلا أنه لم يمنع من استخدامه، سواء بطريقة حسنة أم بطريقة رديئة[2].

رابعاً: في المقومات القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي وميكيافيللي

يتضح مما سبق أن النظام المعرفي في رؤية المفكِّرَيْن يستند على مقومات قد يبدو بعضها لأول وهلة وكأنه في قطيعة مع القيم، بمفهومها المختلف عندهما، بيد أن استعراض أبرز هذه المقومات، يكشف عكس ذلك، وسوف يتم التركيز على المشترك منها بينهما، وهي خمسة على النحو التالي:

١- الدين والوجود السياسي:

عَدّ الغزالي الدين الإسلامي أساس الوجود كله وليس السياسي فحسب، وربطه بسلسلة من المقومات المعرفية الأخرى، التي لا تنفك تلتزم بأوامره ونواهيه، وقد أوجز ذلك في عبارته " إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين العباد "[3]، ولم ينظر الغزالي إلى الدين

(١) انظر: المرجع السابق، ج١، ص٤١-٤٢.

(٢) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص٩٦-١٠١.

(٣) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، ص١٨٥.

بعيداً عن الدنيا والآخرة بحال، ذلك أن" مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله عزوجل، لمن اتخذها آلة ومنزلاً، لا لمن يتخذها مستقراً ووطناً، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الأدميين"[1]، وهو لم يفصل بين الدين والسلطان، أو بين مقاصد الشرع وبين مقاصد الحكم، لأنه «ينبغي للملك أن يكون ديِّناً ومحباً للدين، فالدين والملك توأمان، مثل أخوين ولدا في بطن واحد... فالدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع"[2]، والأصل في ذلك كله أن يكون نظام أمر الدين مقصوداً لصاحب الشرع -ﷺ- قطعاً، وهذه مقدمة- في نظره- لا يتصور النزاع فيها[3].

وينطلق مكيافيللي في حديثه عن الدين من رفضه لسلطانه ولسلطان ما جسَّده في الوجود السياسي في عصر النهضة، إنه الرفض الذي صاحبه هجوم على الكنيسة الكاثوليكية لما مارسته ضد مصلحة فلورنسا وإيطاليا، وهما ما يبدوان من قوله: " وقد مجّدت دياتنا المتواضعين من الرجال والميالين إلى التأمل بدلاً من تمجيد رجال العمل...، وإذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قوياً، فإن القوة التي تطلبها فيه هي ما يمكنه على احتمال الآلام لا على القيام بالأمور التي تتطلب الجرأة" إلى أن يقول" نحن الإيطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسها بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلق... بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذي سيؤدي بنا إلى الإنهيار.."[4].

ورغم ما سبق فإن مكيافيللي كان يعتبر أن السلطة التي تتخلى عن الدين قد تصل إلى السلطان، ولكنها لن تصل إلى المجد[5]، بل إن هناك نصوصاً في

---

(1) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص21، وله أيضاً: الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الجيل، 1993، ص148.

(2) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص197.

(3) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص147.

(4) انظر: مطارحات مكيافيللي نقلتها د. خورية مجاهد، مرجع سابق، ص323-324.

(5) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص98.

«مطارحاته» تؤكد أهمية الروح الدينية، وضرورة توافرها في الأمراء، والحفاظ معها على العبادات السماوية[1]، ويستمر مكيافيللي في التناقض حين يذكر أن الأمير ولا سيما الجديد، "سيجد نفسه مضطراً للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافاً للإخلاص في العهود وللرأفة و الإنسانية والدين"[2].

فكلا المفكرين إذن ينزل الدين منزلة من النظام المعرفي، ويرجعه إلى مصدره الأعلى الإلهي، ويربطه بالسلطة، غير أن منزلته ومصدره وارتباطه بالسلطة في فكر الغزالي هي منزلة التأسيس والبناء، وقد استند إلى عقيدة الإيمان، أما منزلته في فكر مكيافيللي فيشوبها التناقض بين احترامه واعتباره ركيزة تتساوى مع غيرها من الركائز - حتى المتعارضة مع قيمه - وليس الركيزة الأولى كما هي في مذهب الغزالي، وبين رفضه الإلتزام به، استمراراً للازدواجية والنفعية في توظيف القيم، وهو ما حاول البعض تفسيره بأنه إنما حارب الكنيسة ولم يحارب الدين، وأنه كان واضحاً حين ألزم المحكومين بالدين وحلل الحكام منه، وأنه قبل تحقيق هدفه في وحدة بلاده وقوتها لا داعي لأي التزام ديني من قبل السلطة، أما بعد ذلك فلا مفر من إعلاء دور الدين، وكثيراً ما أشاد بالممالك التي رعته، والتزمت طريقه[3].

٢- السياسة جوهر المصالح:

وهي عند الغزالي من الأصول التي تنبني عليها حياة البشر ضمن أعمالهم، وحرفهم، وصناعاتهم التي يقسمها إلى ثلاثة أقسام، أولها: الأصول التي لا قوام للعالم دونها، من زراعة، وحياكة، وبناء، وسياسة للتأليف والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها. وثانيها: المهيئات لكل واحدة من هذه الصناعات الأربع والخادمات لها. وثالثها المتممات للأصول والمزينات لها. وقد انحاز الغزالي إلى السياسة من الأصول وجعلها أشرفها، وتستدعي من الكمال فيمن يتكفل بها ما

(١) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص٣٢٥.
(٢) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٥٠.
(٣) انظر: مارسيل بريلو، مرجع سابق، ص١٢٧-١٢٨.

لا تستدعيه سائر الصناعات، ولذلك يستخدم لا محالة صاحب هذه الصناعة سائر الصناعات، وقد أناط بها رسالة قيمية هي استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، على أربع مراتب: سياسة الأنبياء، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين، وسياسة العلماء بالله عزوجل وبدينه، وسياسة الوعاظ[1].

ولا تبعد السياسة عن الإصلاح عند مكيافيللي، ولكنه إصلاح القوة والحكم؛ ولذلك عدّها معركة مستمرة لأجل الوصول إلى القوة؛ لأن السياسات كافة ما هي إلا سياسات القوة، ولأن تاريخ البشر هو تاريخ الاستئثار بها[2] ومكيافيللي في ذلك قرأ خبرته، وواقع البشر التاريخي، وما عاصره، وخبرة التاريخ الأوروبي بعناية، ولكنه قرأ ذلك، وخبرة بلده إيطاليا طاغية عليه، ماثلة بين جوانحه، فأظهر حقيقة السياسة واضحة بكل ما فيها من مساوئ، ومحاسن، وبكل أشكالها الواقعية كافة، وانتهى إلى أن المصلحة التي يجب أن تدور حولها السياسة هي وطن قومي أو دولة قومية موحدة، ليس لفلورنسا بلده وإنما لإيطاليا دولته بممالكها الخمس[3]، ولذلك نظر إلى السياسة من منظار ما هو كائن وليس مما ينبغي أن يكون، ووضع للتعامل بها- من قبل الحكام أساساً- أكثر من أسلوب ومسلك مغلفة كلها بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وكان متسقاً مع ذاته حين قال: "وإن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وإن الطريقة التي نحيا فيها، تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وإن الذي يتنكر لما يقع سعياً منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"[4].

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج١، ص٢١-٢٢.

(٢) انظر: د. حازم صاغية، نيكولو مكيافيللي - مدخل أولي، الفكر العربي، العدد٢٢، السنة ٢، سبتمبر - أكتوبر ١٩٨١، ص٤٠٣، د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص٣١٠.

(٣) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٣٥-١٣٦، د. كمال عبداللطيف، مرجع سابق، ص٦٣، وانظر أيضاً: V. Venkata Rao, op. cit., pp.241-248.

(٤) انظر: د. حازم صاغية، مرجع سابق، ص٤٠٧.

ومقتضى ما سبق أن الغزالي ومكيافيللي جعلا السياسة واقعية، وربطاها بالمصلحة والنفع للناس، وأوكلا إلى السلطة السياسية المسؤولية الأولى في رعاية مقاصدها، لكن الغزالي نبعت واقعيته من اقتضاء العلم بالسياسة العمل بها وفق المبدأ الإسلامي في الربط بين الإيمان والعمل به، في حين أن واقعية مكيافيللي كانت ضرورة مجتمعية وقومية، ثم إن المصلحة عند الغزالي مصلحة شرعية مربوطة بما ينفع الناس- حاكماً ومحكوماً- في دنياهم وأخراهم[1]، وقد سبق القول إن الغايات عند مكيافيللي دنيوية، ويضاف إلى ما سبق أن الغزالي لما فرض على السلطة مراعاة السياسة نهجاً ومقاصد، حسب ما يبغي الشرع، وضع لها شروطاً لشرعيتها، أما السلطة في نظر مكيافيللي فهي واضعة السياسة وصانعتها، وملهمتها، ورغم ذلك فهي فوقها وتعلو على أية قيود قد تفرضها.

٣- الإنسان محور الكون البشري في الوجود:

الإنسان هو المستهدف عند الغزالي بمقاصد الشريعة، والمستصلح بها، وهو لا يستصلح إلا إذا تولى المسؤولون عن مراتب السياسة الأربع أداء الواجب منهم في كل مرتبة، فسياسة الأنبياء تتطلب حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهرهم وباطنهم، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين تفرض حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً، ولكن على ظاهرهم لا على باطنهم، وسياسة العلماء تستدعي حكمهم على باطن الخاصة فقط، وسياسةالوعاظ تقتضي حكمهم على بواطن العوام فقط.

فالغزالي تعامل مع الإنسان تعاملاً واقعياً أساسه احتياجه- وليس كماله- إلى من يصلح أحواله في الدنيا والآخرة، في باطنه وظاهره، واعتبر أن الأصل في الإصلاح، وضبط النقص في الفطرة الإنسانية السلطان، أو الرّاعي، لأن هذا النقص إذا لم يضبط كان فساد العمران والحياة والكون، ولذلك يقول: "لا يتمارى

---

[1] انظر: هامش رقم ٢ ص٣٠٨.

العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء لو خلّوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء"[(١)].

لكن مكيافيللي كان أكثر واقعية وتشاؤماً من الغزالي في نظرته إلى الإنسان وما يحركه في الكون، ونظرته إلى ما يصلحه، إنها الواقعية التي رأت الإنسان بمنظار قاتم في تكوينه وطبيعته، وتذكرنا برؤية هوبز، ولم تجد فيه إلا كل النقائص كما عبّر: «وقد يقال عن الناس بصورة عامة إنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون، ميّالون إلى تجنب الأخطار، شديدو الطمع، وهم إلى جانبك طالما أنك تفيدهم، فيبذلون لك دماءهم، وحياتهم، وأطفالهم، وكل ما يملكون، طالما أن الحاجة بعيدة نائية، ولكنها عندما تدنو يثورون، ومصير الأمير الذي يركن إلى وعودهم دون اتخاذ أية استعدادات أخرى إلى الدمار والخراب"[(٢)].

فمكيافيللي الواقعي في سياسته، الواقعي في نفعية هذه السياسة أراد أن يفرض القوة الكامنة فيها -أي السياسة- ليقضي على النوازع المتأصلة في النفس البشرية الفاسدة، ولكنه بالغ في استعمال هذه القوة، حين جردها من أية ضوابط إلا بقدر ما ترى السلطة، اقتناعاً منه أن النفس الشريرة لا تقوّم إلا بطرق شريرة، توكيداً لمبدئه: "لا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه"[(٣)].

إن مكيافيللي هنا يلوم البشر على مسلكهم الشرير، أو تعاملهم بالإساءة مع أنفسهم ومع السلطة، ولكنه لم يقل لنا لماذا هم كذلك؟ ومن الذي ركّبه فيهم؟ ويبدو

---

(١) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص١٤٩. ويقول في "إحياء علوم الدين". وخلق -أي الله سبحانه- الدنيا زاداً للمعاد ليتناول -أي البشر- منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات، فتولدت منها الخصومات، فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به». انظر ج١، ص٢٧.

(٢) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٤٤. وانظر أيضاً: V. Venkata Rao, op. cit., pp. 245-246.

(٣) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٢٤.

أن الغزالي كان أسبق منه في الإجابة، إنه ليست الطبيعة ولا حالة الفطرة الأولى، وإنما هو الله تعالى الذي ركب في البشر نوازع الخير ونوازع الشر، وهو الذي افترض أن يكون هناك من يوقف فيهم نوازع الشر، ويعظم فيهم نوازع الخير، فيكون التعاون والعمران، يقول: "ففي جبلة الإنسان الغيظ والحسد، والمنافسة، وذلك مما يؤدي إلى التقاتل والتنافر، فانظر كيف سلّط الله تعالى السلاطين، وأمرهم بالقوة والعدة والأسباب، وألقى رعبهم في قلوب الرعايا حتى أذعنوا لهم طوعاً وكرهاً، وكيف هدى السلاطين إلى طريق إصلاح البلاد، حتى رتبوا أجزاء البلد كأنها أجزاء شخص واحد، تتعاون على غرض واحد، وينتفع البعض منها بالبعض"[1].

٤- العمران والمقومات المادية للوجود:

يؤكد الغزالي أن قوام الوجود كله -وليس الوجود السياسي فحسب- أن يجد ما يستقيم عليه بقاؤه المادي والمعنوي، ولا يختلف معه مكيافيللي في المبدأ، ولذلك صاغ كل منهما منظومته للقيم تعلوها قيمة عليا تسد الحاجة المعنوية. أمّا بالنسبة للمقومات المادية فلا تأتي عندهما إلا بالعمران، لكن شتان بينهما في عرض مضمون رؤيتهما له، فالغزالي ينشئ العمران على أصول، ومهيئات ومتممات، وكلها تخدم بعضها بعضاً، بل إنه يوظف مراتب السياسة الأربع وينيط بالداخلين في كل مرتبة مهام وواجبات حضارية -كما سبق- أيضاً، لكنه لم يفصل ذلك عن ضرورة المعرفة والعلم، سواء بحقيقة الأصول والمهيئات، والمتممات، أم بحقيقة المراتب الأربع، من حيث جعلهما- المعرفة والعلم- خلافة لله في الأرض، بل من أجل خلافة الله في الأرض[2]، والغزالي حينما تطرق إلى ذلك كان ينطلق من رؤية أن الإنسان كائن اجتماعي بفطرته، وأن هذه الفطرة المخلوقة مفضية إلى العمران، حيث التعاون لسد حاجته إلى الاجتماع، وإنشاء البلاد، وحاجته إلى السياسة والصناعات الأخرى، وحاجته إلى الخراج، وإلى الأسواق واستخدام النقد وحاجته

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٦٨-٢٢٦٩. طبعة دار الشعب، ١٩٩٨.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج١، ص٢٢.

إلى الأمن، والحسبة، تبعاً لما فصل في كل حاجة، وأقسامها في «إحياء علوم الدين»[(١)]، وهنا تتداعى قيم الاستخلاف، والعمران، والإصلاح، ووراثة الأراضي، وتتكامل في النظام المعرفي عند الغزالي، وتتضح بلاغة ما ذكره من أن: "الدين بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين العباد".

أما مكيافيللي فقد نظر إلى العمران من زاويتين، زاوية تأسيسه، وزاوية الحفاظ عليه، فأما الأولى فقد ذكر أن العمران يتأسس من الملكيات والجمهوريات القائمة، ولكل أشكالها، وأقسامها، أو من المدن والممالك التي احتلت وخضعت لسيادة غيرها، بقوة السلاح، أو بالقدرة والكفاءة، أو بمساعدة الآخرين، أو بمساعدة الحظ، ثم ينتقل إلى العمران في الإمارات المدنية، والإمارات الكنسية، والزاوية الثانية يفرض فيها على العمران بعاملين، أحدهما داخلي أساسه أن يتخذ الحاكم القوي مسالك لممارسة القوة بعيدة عن أية قيود، والثاني خارجي أساسه ممارسة سياسة الاستعمار (البغي) والاعتداء على الأمم والممالك الأخرى، لشغل الناس داخلياً عمّا يحدث داخل البلاد، ووضعهم في رباط دائم، ولاتقاء أي تهديد خارجي بالمبادأة بالعدوان والبغي قبل أن يبادر الآخرون به.

وهنا نلاحظ: أن عمران الغزالي بما يستتبعه من مفاهيم أخرى يُستقى في أسبابه وأشكاله من نظرته إلى ما يصلح البشر والكون عامة، بصرف النظر عن الهيكل السياسي الذي يتولى مهام هذا العمران، بينما يرتبط العمران عند مكيافيللي بممارسة سياسة القوة في أشكال سياسية محددة- دلَّل عليها من خبرة أوروبية غربية- ومن ثم فقد اختلف العمران داخل كل شكل حسب نوع القوة الذي استخدم للإستحواذ عليه، ونمطها الممارس فيه، والمحافظ به عليه، سواء كان قديماً- الشكل- أو حديثاً.

ونلاحظ أيضاً أن العمران عند الغزالي يؤدي وظائف العلم في الاستخلاف، وأغراض تلبية حاجات الإنسان المتعددة، وتأتي القوة العادلة ممثلة في السلطة

---

(١) انظر: عرضاً للدلالات السياسية لذلك في د. محمد جلال شرف ود. علي عبدالمعطي، الفكر السياسي في الإسلام، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨، ص٣٧٧-٣٨٥.

السياسية لتحافظ عليه وعلى أمنه، حين يأتي عند مكيافيللي لينهض بوظائف البغي داخلياً، وخارجياً، وشتان بين الأمن والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الغزالي، بوصفها وظائف منبثقة من المبدأ القيمي "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" وبين وظائف البغي، والاستطالة، والعدوان في رؤية الآخر -مكيافيللي- للاستعمار، وما يحققه داخلياً وخارجياً.

ونلاحظ أيضاً أن الغزالي يُرغِّب في الزهد في عوائد العمران، ويجعل الحكام أساس العمران، وأن سياساتهم هي التي تقود إليه، أو تقود إلى الخراب، وأنه إذا استحكم هذا الخراب، فإن عدم الاستقرار وثورة الرعية من مستلزماته ونتائجه، وأن الأزمات والشدائد المادية من فقر ومجاعات، ونوائب يجب أن تزال بتعاون البشر وتكافلهم، وحسن سياسات الحكام[1]، ويسير ميكافيللي في هذا السياق، حين يضبط العمران بمسالك ممارسة القوة النابعة من تحكيم واقع مهزوم ومأزوم، وليس من تحكيم شرع منزل بمقاصد في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

٥- القوة المسلحة والجنود والوظيفة الأمنية:

حين ربط الغزالي الجند بالدين من ناحية، وبالمال والعمران والعدل من ناحية أخرى؛ فإنه أراد أن يظهر حقيقة الدور الذي يمكن لهذه الطائفة أن تؤديه من دور في الحراسة والأمن لنظام الدين، ونظام الدنيا، إنه يشير إلى ضرورة وجود مؤسسة جهادية مهمتها الدفاع عن كلا النظامين وتوفير سياج الأمن لهما، وهذه المؤسسة الجهادية هي امتداد للوظيفة الجهادية للحكم، حيث يقول: "إن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع"[2]، وهذا يفسر جزئياً حديث الغزالي عن صناعة الجندية، وحراستها البلد بالسيف، ودفعها للصوص، ضمن صناعات أخرى ينتظم بها العمران، وهو يؤكد ضرورة أن تكون هذه الصناعة خادمة

---

(١) انظر الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص١٤٦، ص١٧٢-١٧٣، ص١٨٦-١٨٧، ص٢١٤، ص٢٣١.

(٢) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص١٤٨.

ومخدومة مثلها مثل بقية الصناعات الأخرى، خادمة من حيث تؤدي وظيفة مختصة تؤمن الصناعات الأخرى وتتخصص فيها، ومخدومة من حيث تمتنع عن وظائف أخرى تؤديها إليها غيرها من الصناعات. ولم ينس الغزالي أن يذكرنا بدور صناعة الحراسة في عمارة الثغور والرباط فيها، وتحقيق الهيبة للحكم داخلياً، وتخويف أعدائه خارجياً[1]. ولذلك يلزم السلطة السياسية بقيم معينة في التعامل مع الجند منها العفو عنهم- ما لم يقصروا- حال هزيمتهم، وفك الأسير منهم، وحفظ أرزاقهم ومعايشهم، وتدريبهم على آلات الحرب، ومخاطبتهم بأحسن الكلام، ولين الخطاب، ولطف الجواب[2].

ولما كان مفهوم القوة مسيطراً على فكر مكيافيللي فلم يكن متوقعاً أن يأتي حديثه عنها خالياً من حديث عن الجند، بوصفهم وسيلة لتدعيم هذه القوة، وللحفاظ عليها، وربما بشكل أكثر تفصيلاً من الغزالي أحياناً؛ إذ يقسم القوات المسلحة التي يعتمد عليها الأمير إلى قوات خاصة به، أو مرتزقة، أو رديف أو مزيج، ويحذر من المرتزقة والرديف، ومن ولائهما؛ لأن هذه القوات لا تعرف النظام، ولا تحفظ العهود والمواثيق، ويعدد عيوباً كثيرة أخرى لها، ويذكر أمثلة تاريخية تثبت هذه العيوب، ثم يتحدث عن القوات الإضافية المختلطة التي يستعان بها من جار قوي، وهي في نظره عديمة الجدوى كالمرتزقة، ولها خطورتها هي الأخرى من مناحٍ عديدة، وينصح الأمير بأن يعتمد فقط على قواته الخاصة، وأسلحته الخاصة، حتى لو خسر بها المعارك أحياناً، حتى يطمئن ويسلم[3].
ومكيافيللي- عكس الغزالي- يعلنها صريحة " أن على الأمير أن لا يستهدف شيئاً غير الحرب، وتنظيمها، وطرقها، وأن لا يفكر أو يدرس شيئاً سواها؛ إذ إن الحرب هي الفن الوحيد الذي يحتاج إليه كل من ينوي القيادة"[4]، بل ويؤكد " أن ازدراء

---

(١) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص١٩٦.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٧٩.
(٣) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١١٧-١٣٤.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص١٣١.

فن الحرب هو السبب الرئيسي في ضياع الدول وفقدها، وأن التمرس فيه وإتقانه هو السبيل إلى الحصول على الدول والإمارات"[١]، بل ويلزم الحاكم بأن لا يسمح لأفكاره أن تذهب بعيداً عن مراس الحرب، حتى في أوقات السلم[٢].

فمكيافيللي يربط وظيفة الجند بوظيفة السلطة، لكنه لا يريد أن يشغل السلطة بفن سوى فن الحرب، ولا يريد أن يكون لهذه الحرب من سبيل وحيد سوى الحصول على الدول والإمارات خارجياً، وتحقيق الخوف والإرهاب داخلياً، وهنا تختلف وظيفتا السلطة والجند عنده عن مثيلتيهما عند الغزالي، بل في الوقت الذي أكد فيه الأخير ضرورة التعامل القيَمي الصالح مع الجند، يأبى مكيافيللي إلا أن يصر على أن يكون الأمير مهاباً، ومخيفاً في عيون جنده، ويقضي على نوازع العصيان فيهم، وإنزال العقاب الشديد حال الخطأ، وأن يؤاخذهم بعيداً عن اللين واللطف[٣]، فأين ذلك مما تحدث عنه الغزالي؟

خامساً: القيمة العليا في المنظومة القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي.

سبق القول إن المفكِّرَيْن تحدثا بصورة عامة عن القيم ومضاداتها، مستخدمين أكثر من مفهوم، سواءً للدلالة على الأولى، أو للدلالة على الثانية، وهنا يأتي بيان تفصيل ما أجملاه، أي بيان مفردات القيم، ومفردات مضاداتها، وما تستعلي كقيمة عليا في الأولى، وما تتقدم على ما عداها في الثانية.

والذي يطالع المصادر الفكرية السياسية للغزالي يكتشف أنه تكلم عن قيم الإيمان، والعدل، والتوحيد، والرفق، واللطف، والزهد، والإحسان، والعزة، والهيبة، والإصلاح، وحسن السيرة، والحق، وتجنب المحارم، والأمن، والتقوى، والأمانة، والسعادة، والنصيحة، والشجاعة، وكظم الغيظ، والأدب، وكمال

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٦.

العقل، والعفو، والكرم، والصفح، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. كما تكلم أيضاً عن مضادات القيم مثل الكفر، والشرك، والظلم، والبغي، والخراب، والمكر، والخديعة، والحيلة، والغرور، والغضب، والشهرة، والكبر، والبطر، والرياء، والنفاق، والخيانة، والخوف، والغدر، والغش، واللعنة، والبغض، إلى آخره مما يكاد أن يشكل جوهر ما اهتم به في كتاباته، خاصة في التبر المسبوك، وإحياء علوم الدين، والأدب في الدين، والمنقذ من الضلال، والقواعد العشرة، وأيها الولد المحب، وكيمياء السعادة، إلى آخره من المؤلفات التي حملت في عناوينها ومضامينها دلالات قيمية واضحة.

كذلك فإن الذي يطالع مصادر مكيافيللي الفكرية في الأمير، والمطارحات خاصة، يعثر على مفردات للقيم، منها: الود، والتواضع، والقوة، والرضا، والصداقة، والمجد، والحرية، والكفاءة، والارتقاء، والحفظ، والاختيار، والمساعدة، والنجاح، والنمو، والسلم، والتحرير. كما يمكنه العثور على مضادات للقيم مثل: سوء الطالع، والكراهية، والثورة، والضرر، والقتل، والضعف، والمكر، والخديعة، والإساءة، والجبروت، والخراب، والدمار، والرشوة، والاحتلال، والعصيان، والخنوع، ونقض العهد، والاضطهاد، والعداوة، والفشل، والهزيمة، والحرب، والإغتصاب، والبخل، إلى غير ذلك. وهنا تجدر ملاحظة الآتي فيما قدمه الغزالي ومكيافيللي من مساهمات في المفردات السابقة:

١ - إنّ مسألة ما يدخل في القيم وما يخرج إلى مضاداتها من مفردات، كانت محكومة بقيمة عليا هي التي تفصل في ذلك، بل -دون مبالغة في القول- تفصل فيما يشد بعضه بعضاً من قيم أو مضاداتها عند المفكرين، وهذه القيمة العليا هي قيمة الإيمان بأصوله وفروعه عند الغزالي، وتقابلها قيمة القوة عند مكيافيللي، وهذا يعني أن ضابط القيم عند الأول لم يكن بشرياً، وإن كانت مصداقية الالتزام به أو الخروج منه متوقفة على إعلان الموقف، المذعن له، أو الناكص عنه، من قبل البشر؛ كذلك فإن الإيمان عده الغزالي مقوّم الوجود الأول وغايته، ومعيار التفرقة بين ما يراد للإنسان، وبين ما لا يراد له، دنيوياً

وآخروياً، وهو ما لم يسلم به مكيافيللي طبقاً لنظرته السابقة إلى الدين عامة، وإلى الكنيسة خاصة، وطبقاً للقيمة العليا - القوة- التي لا قيود عليها من إيمان أو غيره، على الأقل في مرحلة توحيد الوجود السياسي.

٢- إن هذه المفردات بقسميها- مفردات القيم، ومفردات مضاداتها- حين رُدت إلى أصل الإيمان أو نقيضه عند الغزالي، إنما استندت في التأسيس والمصدر والتوجيه إلى الله، أمراً بالقيم، ونهياً عن مضاداتها، فهي مطلقة المصدر، نسبية الممارسة، لكنها حين رُدت إلى معايير الواقع المكيافيللي وتغيراته، وما يراه الحاكم الأمير، وما لا يراه، صارت نسبية المصدر، نسبية الممارسة، ولعل ذلك ما دعا مكيافيللي إلى نصح الأمير إلى استخدامها- القيم أو مضاداتها- بحرية واختيار، بل ونصحه بالجمع بين القيمة وما يضادها إن لزم الأمر؛ وبالتالي فالتصنيف في محكات النظام المعرفي إلى قيم ومضاداتها، لا ينبغي أن نلزم به مكيافيللي، لأنه كثيراً ما جمع بين هذه وتلك في نصائحه، ولأنه اعتبر بعض مضادات القيم فضائل، بل وقيماً لا غنى عنها أحياناً، بل وسبق بيان كيف أنه على العكس من ذلك اعتبر بعض القيم مما قد يؤذن بزوال الممالك والإمارات، ويتضح ذلك إلى حد كبير في تحديده لأسس التعامل مع الممالك المحتلة بالقوة الذاتية، والممالك التي يتم احتلالها بمساعدة الأخرين، أو بمساعدة الحظ، والممالك المدنية، ونصائحه إذا وصل الأمير إلى السلطة عن طريق النذالة، وواجبات الأمير تجاه المتطوعة، والمرتزقة، وكيفية ممارسته للسياسة الاستعمارية (البغي)[1].

٣- إن الإيمان بوصفه قيمة عليا في فكر الغزالي السياسي، عدّه كالشجرة التي لها عشرة أصول، وعشرة فروع، وهو يقوم عموماً على الاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان، أي أنه عقيدة وعمل، ولذلك بنى أصوله على صفات الله سبحانه وأسمائه الحسنى التي يجب الإيمان بها وبمقتضياتها، وبنى الفروع على تجنب

---

(١) المرجع السابق، ص٧٩ وما بعدها.

المحارم، وأداء الفرائض[1]. أما القوة بوصفها قيمة عليا في فكر مكيافيللي فقد سبق الحديث عنها، في أكثر من موضع، لكن ما تجدر الإشارة إليه أنه اعتبر ضرورة الجمع بين المتناقضات في ممارسة أساليب هذه القوة، مثل الجمع بين المثالية وبين الواقعية، والقانون والبطش، والحب والكراهية، والأمن والخوف، والقوة والحيلة، والكرم والبخل، والرحمة والقسوة، والوفاء بالعهد ونقضه، والإيمان بالقدر والإرادة[2]؛ إنها الازدواجية التي تؤكد ما سبق قوله عن نسبية نظرته إلى ما يصلح واقعه السياسي بصرف النظر عن طبيعتة القيمية أو غير القيمية.

٤- إنّ الغزالي لم يبعد القوة من منظومته القيمية، ولكنه ربطها بقيمتين أساسيتين، الإيمان والعدل، رَبْطَ تأسيس ومقاصد وغايات وممارسة، فالحاكم القوي عنده هو الحاكم المؤمن بأصول الإيمان وفروعه، بما تتطلبه من أداء الفرائض وتجنب المحارم، والعدل بينه وبين الرعية، وبين الرعية وبعضها، والكف عن ظلمها، وعن التعامل بالظلم بين أفرادها[3]، ولذلك حرص الغزالي على أن يعدد وجوهاً كثيرة للعد ل في هذا السياق، فمن العدل أن تكون للسلطان هيبة ومنعة- وليس الاستبداد والبطش "فيجب عليه أن يعمل بالسياسة، وأن يكون مع السياسة عادلاً، لأن السلطان ظل الله في أرضه. ويجب أن تكون هيبته بحيث إذا رأته الرعية خافوا، ولو كان بعيداً وإذا كان السلطان بينهم ضعيفاً، أوكان غير ذي سياسة، فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد، وفساد الدين والدنيا"[4]، ومن العدل أيضاً الإحسان إلى المحسن، والإساءة إلى المسيء، والمنح على الفعل الجميل، والمنع عن الفعل الرديء، والمعاقبة على ارتكاب القبيح، "ليرغب الناس في الخيرات، ويحذروا من السيئات، ومتى كان السلطان بلا سياسة وكان لا ينهى المفسد عن فساده، ويتركه على مراده،

---

(١) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص٩٧-١٠٧.

(٢) انظر: تفصيلا لهذه المسالك استخراجاً من "الأمير" في د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص٣١٢-٣٢١.

(٣) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص٩٧-١٠٧. وانظر في تأصيل العدالة كقيمة سياسية إسلامية: خليل عبدالمنعم خليل مرعي، العدالة في نظام القيم السياسية الإسلامية. دراسة نموذج الخلافة الراشدة»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة؛ كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، ١٩٩١م.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢٢-٢٢٣.

أفسد أموره في سائر بلاده "[1] ومن العدل كذلك "السماع لشكوى الضعفاء وإنصافهم، وإرجاع الحق إليهم، والتسامح معهم، ودعوة العمال إلى الاقتداء بذلك "[2]، ومنه فوق ما سبق، رفع الجور "لأن الرعية لا تثبت على الجور، وإن الأماكن والبلاد تخرب إذا استولى عليها الظالمون ويتفرق أهل الولايات ويهربون إلى ولايات أخرى "[3].

فالغزالي لم يربط القوة بالواقع إلا بقدر إصلاحها له بالممارسة العادلة، وليس بالمستبد العادل كما ذهب الإمام محمد عبده، أو المستبد المطلق كما ذهب مكيافيللي وهوبز، كما أنه حكم القوة بمعيار يعلو الحاكم هوالإيمان الذي يرتب العدل ويفرضه، أما مكيافيللي فالحاكم معيار كل شيء وهو فوق القوانين؛ لأنه صانعها، ولا يتقيد بها، ولا يساءل بها، وهنا يقترب من أفلاطون وهوبز، الأول في نظرته إلى الحاكم الفيلسوف، والثاني في نظرته إلى آثار العقد الاجتماعي.

٥- إن علو الإيمان وارتباط العدل والقوة به عند الغزالي في منظومة قيم نظامه المعرفي، وعلوالقوة وإطلاق يد السلطة في تسخير مسالكها كافة في منظومة قيم نظام مكيافيللي المعرفي من ورائهما -أي من وراء العُلُوّين- تحقيق قيمة السعادة في النهاية، المادية والمعنوية، والدنيوية والآخروية عند الأول للحاكم والمحكوم، ولكنها السعادة المادية والدنيوية لدولة إيطاليا وشعبها عند الثاني؛ وإن كان الغزالي أكثر تأصيلاً للسعادة من حيث قسم البشر في إدراك قيمتها الدنيوية إلى طوائف خمس، طائفة غلب عليها الجهل والغفلة فجعلت همها كسب القوت في الدنيا، وطائفة جعلت سعادتها في شهوتي البطن والفرج، وطائفة اختصرت السعادة في جمع المال، وأخرى رأتها في حسن الاسم، وانطلاق الألسنة بالثناء والمدح بالتحمل والمروءة، وطائفة ظنت السعادة في الجاه والكرم بين الناس، وانقياد الخلق بالتواضع والتوقير.

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٧.
(٢) المرجع السابق، ص٢١٤.
(٣) المرجع السابق، ص١٨٧.

ويعيب الغزالي على هذه الطوائف جميعاً لأنها أفْرَطت أو فَرَّطت في النظر إلى الدين ومقاصده، واعتبر الطائفة الناجية هي التي تأخذ الدنيا للدين، دون ميل أو انحراف بالتقتير أو الإسراف، بل بالأمر القوام وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين، وهو أحب الأمور إلى الله[1]، وهكذا يعيدنا الغزالي إلى العدل لتنبثق منه السعادة في النهاية.

٦- يأتي الأمن عند الغزالي ومكيافيللي مندرجين في منظومتيهما القيميتين، ويأبى الأول إلا أن يجعل منه وظيفة حضارية للسلطة، بل وكأحد ضرورات وجودها العقلية من حيث إن الله يزع بهيبتها وردعها ما لا يوزع بالشرع، لأن "جور السلطان مائة سنة ولا جور الرعية بعضها على بعض سنة واحدة"[2].

والأمن عند الغزالي **أمن عقيدة** يأنس إليها الحاكم والمحكوم حين يعلمان «أن جميع ما في العالم بإرادته سبحانه ومشيئته، وليس لشيء من قليل أو كثير، أو صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، زيادة أو نقصان، راحة أو تعب، صحة أو وصب، إلا تحت تدبيره ومشيئته وتقديره"[3]. وهو أيضاً **أمن نفس** بالبعد عن الشهوات، والقناعة في جميع الأشياء؛ فلا عدل بلاقناعة، و**أمن عقل**؛ "لأن من كان تام العقل والعلم كان في الدين نبياً أو حكيماً أو إماماً. . . فإن جمال الإنسان وعزه ورتبته وصلاح أحوال دنياه وآخرته بالعقل وتمامه، وتكامل صفاته، وأقسامه"[4]، وفوق ما سبق هناك أمن الأمة كلها بالعدل والانصاف، "لأن ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عن السلطان على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"[5].

---

(١) نقلاً عن د. محمد جلال شرف د. علي عبدالمعطي، مرجع سابق، ص٣٨٨-٣٨٩.

(٢) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص٢٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٠.

(٤) المرجع السابق، ص٣٤٩.

(٥) المرجع السابق، ص١٠٨. وانظر في أبعاد الأمن من المنظور الإسلامي، د. مصطفى منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م.

إذا كانت هذه بعض أبعاد الأمن عند الغزالي فإن مكيافيللي ربط هو الآخر الأمن بالقوة، لأنه مع الضعف والانقسام وفساد الكنيسة ضعفت إيطاليا «إن الكنيسة هي التي عملت، وما زالت تعمل على تقسيم وطننا، والدولة لا يمكن أن تتحد، ولا أن تسعد إلا إذا أذعنت إذعاناً تاماً لحكومة واحدة، وإذن هي المسؤولة عن عدم تحقيق وحدة إيطاليا، تحت زعامة واحدة، بل جعلتها خاضعة لعدد من الأمراء والنبلاء، وحين تعرضت للانقسام ضعفت ضعفاً جعلها فريسة سهلة المنال، لا للبرابرة فحسب، بل لأي شخص يرغب في النيل منها»[1].

وهكذا يبدو مكيافيللي وكأنه أراد تفسير الأسباب التي قادته إلى أن يهمل -ولو مؤقتاً- مستويات الأمن الأخرى للفرد وللجماعة، غير المستوى القومي، وكأنه كذلك يبرر القول بأن الأمن القومي أولاً وبأية وسيلة، ومنه تأتي المستويات الأخرى كافة، حتى ولو بالعدوان على أمن دول أخرى، وهو ما لم يعتبره الغزالي، حيث لا تتجزأ مستويات الأمن، لأنها مستمدة من أصل عقيدي واحد -الإيمان- الذي يسري بوعوده الأمنية في كل المستويات الأخرى، ومن ثم وجب تلازمها جميعاً، وإن لم يمنع التلازم أن تأتي في مراتب متتابعة أحياناً، فأمن الدولة من أمن الرعية، وأمن الرعية من أمن الراعي، وأمن الراعي، من أمن العقيدة، ولعل هذا ما يؤكد مقولة الغزالي «إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع» كما سبق القول آنفاً.

سادساً: في الدور القيمي لبعض مؤسسات النظام المعرفي عند المفكرين.

تنتظم الإمارة والوزارة وبعض المؤسسات الأخرى للدولة مكانة مهمة في أداء تبعات الوظيفة القيمية للنظام المعرفي في فكر الغزالي وفكر مكيافيللي السياسيين، ولم يغب عنهما ربط هذه المؤسسات بواقع ما كان يتطلبه المجتمع السياسي في عصريهما من هذه المؤسسات، ودوافع ما كان موجوداً منها، غير أنهما حاولا تقديم

[1] انظر: المطارحات لمكيافيللي نقلاً عن د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص٣٢٤.

صيغة تتلاءم -وتلائم- بين المطلوب وبين الموجود، سعياً إلى الأنسب منها والأوفق، لما ارتأياه من مقاصد للسياسة بالمعنى السالف ذكره.

وينطلق الغزالي في حديثه عن المؤسسات مبتدئاً بالإمارة، ورغم ندرة حديثة عنها بالشكل الذي أفاض فيه الماوردي وأبو يعلى وغيرهما من مفكري الأحكام السلطانية، وعلماء السياسة الشرعية، إلا أنه شدد على أهميتها ومحوريتها، إلى الحد الذي يمكن معه القول بأنها عنده القطب الأعظم في الربط بين النظام المعرفي وقيمه وبين الواقع المعيش.

وهذا الربط يتضح مما سبق بيانه من توثيقه العلاقة بين الدين وبين السلطان، وجعلهما توأمين، وبين نظام الدين وبين نظام الدنيا، وبين العمران وبين عدل السلطان، وبين المرتبة الثانية للسياسة وبين دور الخلفاء والملوك والسلاطين، وبين القوة والعدل والأمن، وبين وجود الحاكم.

ولذلك شدد الغزالي على أهمية الإمارة، وعظّم مسؤولياتها أمام الأمة، وأمام الله، وأهمية أن تأتي شرعية في توافر أهلية الحكم، وفي إسناد السلطة إليها، وفي استمرارها في هذه السلطة.

أما مكيافيللي فإن الإمارة عنده فوق كل شيء؛ لأنها علاوة على ضرورتها لأمن الأفراد وإدراك مصالحهم بنوازعهم الشريرة، فهي ضرورة أيضاً لحل مشكلة الوجود السياسي، وهذا يعني أن قوة الإمارة من نتاج سوء طبيعة الأفراد، وسبقت كذلك الإشارة إلى أنه منح للأمير صلاحيات واسعة في توظيف ما يتفق لرأب فساد النفس البشرية المعتلة على المستويين الفردي والقومي.

وهنا تجدر ملاحظة الآتي:

١. أن الغزالي ومكيافيللي استخدما للتعبير عن ولاية السلطة السياسية، مفاهيم متعددة؛ كالسلطان، والأمير، والملك، والحاكم، والسلطنة، لكن كلاً منهما استخدمها بمضامين قيمية ومعرفية تتفق وإطاره المرجعي، ولذلك وجدت مفاهيم لها عند الغزالي لم يستخدمها مكيافيللي كالخلافة والإمامة، وإمارة

المؤمنين، ووجدت بالمقابل مفاهيم لها عند مكيافيللي لم يستخدمها الغزالي كالإمارات الكنسية، والبابوية، وحكم المقاطعة.

٢ . يتفق الغزالي ومكيافيللي على الأهمية الواقعية للإمارة، من حيث ذكر الحجج المنطقية، والبراهين العقلية التي تستلزم نصبها، وقيامها بواجباتها، لكن الغزالي يزيد على ذلك الحجج الشرعية من القرآن والسنة، وإجماع الصحابة. ثم إنهما معاً يستشهدان على وجوبهما من الخبرة السياسية، سواء خبرة عصريهما أو خبرة التاريخ السياسي قبل هذين العصرين.

٣ . مال الغزالي إلى آراء المفكرين الإسلاميين في وضع شروط معينة لتقليد السلطة، من الكفاية والعلم والورع، إلى غير ذلك من خصائص القضاة، مع زيادة النسب القرشي، هذا في حالة اختيارها، وهو ما يميل إليه، أما إن كانت بالتنصيص فقد حدد لها ثلاثة طرق، من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن جهة إمام العصر، ومن جهة تفويض رجل ذي شوكة[(١)].

أما مكيافيللي فقد جعل شروط الإمارة في القوة ومسالك ممارساتها، ولكنه استفاد من ابن تيمية في جعله الولاية بالقوة في كل إمارة بحسبها، فما يصلح للإمارات القديمة غير ما يصلح للإمارات المستولى عليها حديثاً، وما يناسب إمارة بالعون الخارجي، غير ما يناسب إمارة استحوذ عليها دون هذا العون، وما يلائم الإمارات الكنسية، غير ما يلائم الإمارات المدنية، وما يوافق الملكيات غير ما يوافق الجمهوريات[(٢)].

٤ . كذلك فالإمارة عند كل من الغزالي ومكيافيللي غاية وسيطة لغاية نهائية، وتدرك بوسيلة هي الاستحواذ على القوة العادلة الإيمانية عند الأول، لغاية هي الإصلاح، حين أنها تدرك عند الثاني بوسيلة هي مطلق القوة، التي لا قيد عليها، لغاية هي الوحدة، والقضاء على ضعف إيطاليا، بالقضاء على مصدر الضعف الأول، وهو طغيان الكنيسة.

---

(١) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص١٤٩-١٥٠. وله أيضاً: فضائح الباطنية؛ تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، الكويت: دار النفائس، د.ت، ص١٨٠، د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص٢٥٠.

(٢) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص٥٤ ومابعدها.

٥ . ليس صحيحاً أن إطلاقية القوة عند الغزالي، هي استمرار للمبدأ الذي ذكره في "التبر المسبوك"، والقاضي بأن السلطان ظل الله في الأرض[1] بما قد يخلع على السلطة من سمات كهنوتية، والصحيح أنها ليست كهنوتية، وليست استبدادية، ولكنها عظم المسؤولية التي ألقاها الغزالي على كاهل السلطة، وكأنه يريد القول إن كل سلطة لا تنعم الرعية في ظلها بالخير، ولا يعمها هذا الخير، فإنها على غير هدى الدين، والغزالي الذي يخوف السلطان الآخرة، ويخوفه عظم المسؤولية أمام الله وأمام الرعية، ويضع شروطاً للولاية، ويرفض الوراثية الاستبدادية في نصوص كتبه السياسية خاصة، ويحذر السلطان بقوله «اعلم أيها السلطان أن خطر الولاية عظيم، وخطبها جسيم، والشرح في ذلك طويل، ولا يسلم الوالي إلا بمقاربة علماء الدين ليعلّموه طرق العدل، ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر"[2]، لا يتصور منه بعد ذلك أن ينتصر للسلطان الكهنوتي، الذي يستبيح فعل ما يحلو له باسم الله، والله منه براء.

الوزارة:

وتأتي الوزارة بعد الإمارة عند الغزالي ومكيافيللي لتسند الحكم وتؤازره، وتحتمل جزءاً من مسؤولياتها تجاه مقاصد النظام المعرفي، ولكن الغزالي لا تتكامل رؤيته لها كما تكاملت في فكر الماوردي الذي أفرد لها حديثين، أحدهما ضمن "الأحكام السلطانية"، والثاني مستقلاً في «قوانين الوزارة».

ورغم ذلك عقد الغزالي فصلاً مهما للحديث عن الوزارة والوزراء في "التبر المسبوك"، سمّاه «في سياسة الوزراء وسيرهم»[3]، وهو نفس ما عقده مكيافيللي في الأمير تحت عنوان «وزراء الأمراء»[4].

---

(١) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص١١٧-١١٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٧ ومابعدها.

(٤) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٨٠ وما بعدها.

وتبدو تفاصيل الاقتراب والتشابه بينهما في الحديث عنها في أن كليهما يؤكدان على أهمية الوزارة بجانب السلطة، فالغزالي يقول «إعلم أن السلطان يحسن ذكره، ويعلو قدره بالوزير، إذا كان صالحاً كافياً عادلاً، لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه، بغير وزير، ومن انفرد برأيه ضل لغيره»[1]، ومكيافيللي يعتبر أنه «ليس اختيار وزراء الأمير بالمسألة القليلة الأهمية، فهم إما أن يكونوا لا ئقين، أو لا يتفقون مع فطانة الأمير وحسن تبصره بالأمور، والانطباع الأول الذي يتولد لدى الإنسان عن الأمير وعن تفكيره، يكون في رؤية أولئك الذين يحيطون به، فعندما يكونون من الأكفاء المخلصين، يتأكد الإنسان من حكمة الأمير، لأنه استطاع تمييز هذه الكفاءة، والاحتفاظ بهذا الإخلاص، إما إذا كانوا على النقيض من ذلك، ففي وسع الإنسان دائماً أن يأخذ فكرة سيئة عن الأمير نفسه. . .»[2].

ويختلف المفكران في طريقة اختيار الوزراء، فالغزالي يُخضع المسألة إلى معايير موضوعية يُختار عليها الوزراء من قبل السلطة، مثل العقل والعلم، والشجاعة والفطنة، والصدق، وكتمان السر، واللباقة، والتجربة الواسعة، إنه يقارب في صفاته بين -الوزير- وبين السلطان، ضماناً لصدور القرارات السليمة، أو تنفيذها تنفيذاً سليماً بحيث يكون الوزير أميناً على ما يوكل إليه من سلطان، فيحسن استعمالها لصالح الرعية.

لكن مكيافيللي الذي أوكل هو الآخر للسلطان اختيار الوزير، أطلق له العنان في ذلك، فجمع بين الموضوعي وبين غير الموضوعي في الاختيار، فمن الموضوعي أن يفكر الوزير في الأمير وليس في صالح نفسه، وأن لا يكترث بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير، ومن غير الموضوعي استمالته بالمال، وإغداق مظاهر التكريم على الوزير، وإبداء العطف، ومنح الشرف والمناصب.

---

(1) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص٢٧١.

(2) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٨٠.

أناط كل منهما بالوزير مسؤوليات محددة، لكن ما أناطه الغزالي به أكثر مما أناطه مكيافيللي به، فممّا أناطه الغزالي به أن لا يتولى غير الحق، ويعلم أنه الإنسان الأول الذي يحتاج السلطان إليه، وإخلاص النصح من غير غلظة شديدة، وكتمان سر السلطان، وعمل الصواب الصحيح، ولا يعدد حسناته على الملك، ولا يمن عليه، وحفظ أرزاق الجند، كل على قدره، وأن يذكر السلطان إن نسي، ويعينه إذا استعان به، وأن يلتمس الأموال التي تؤخذ من الرعية في أوقاتها وأحيانها، وعند وجوبها وإتيانها، وأن لا يحمل الرعية ما هو فوق طاقتها، ولا يأخذ أموال المواريث، واستمالة قلوب الرعية لمحبة السلطان إلى آخر ما ذكره.

ويبدو أن مكيافيللي اختصر الأمر كله على الحاكم فقط، دون الرعية، فأوكل إلى الوزير أمرين لا غنى عنهما إن أراد الاستمرار في الوزارة، «أن لا يفكر قط بنفسه وإنما بالأمير، وأن لا يكترث بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير»، وهكذا يكون الوزير خادماً للراعي والرعية عند الغزالي، واسطة بالحق بينهما، بينما هو خادم فقط للراعي عند مكيافيللي، واسطة بالحق الذي يراه الأمير، ولكنه واسطة تنفيذ من الأمير إلى الناس أو المحكومين، وليس واسطة نقل ما يريدونه أو يرجونه منه.

واعتبر الغزالي -كما اعتبر مكيافيللي- الأمير مسؤولاً عن أخطاء الوزير وعثراته، ولكن الغزالي أكد المسؤولية الحقيقية الأصيلة للحاكم، وأن أي ظلم يقع من مساعديه هو ظلم منه نفسه، ومن هنا كانت ضرورة حسن اختيار الحاكم له توكيداً لمفهوم العدل، حين اعتبر مكيافيللي عثرات الوزير دليلاً على سوء اختياره كما سبق، ولكن كلا المفكرين يبدو أنهما متفقان على أن فساد الوزير مؤذنٌ بفساد الإمارة، وخرابها، ولذلك يقول الغزالي: «وينبغي أن يعلم الوزير وسائر خاصة الملك أنه مهما فعلوه من حسن، فإن ذلك بإقبال الملك وبركة ظله، وأعظم فساد ينشأ في دولة الملك يكون من أمرين: أحدهما من الوزير الخائن، والثاني من نية الملك الرديئة الفاسدة»[1]، حين يؤكد مكيافيللي أنه «عندما يفكر الوزير بنفسه أكثر من تفكيره بك -الأمير- وعندما يستهدف في جميع أعماله مصالحه الخاصة ومنافعه،

---

(١) انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص٢٧٧-٢٧٨.

فإن مثل هذا الرجل لا يصلح لأن يكون وزيراً نافعاً، ولن يكون في وسعك الاعتماد عليه. . .»[1].

الحسبة:

وقبل إنهاء الحديث عن المؤسسية بصفة عامة تجدر الإشارة إلى إحدى المؤسسات التي اعتبرها الغزالي من الأهمية بمكان، وعدّها القطب الأعظم في الدين، إنها الحسْبة، حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق مبادئه التي فصل فيها برؤية حضَارية عمرانية ندر أن يسبقه أحد إليها في كتابه «إحياء علوم الدين»، والمقام لا يتسع للإفاضة في ذلك، وتكفي الإحالة إليها[2]، بل ويكفي معها تذكر حقيقة إن خصوصية هذا المبدأ ليس في التشريع الإسلامي فحسب، بل وفي الفكر السياسي الإسلامي أيضاً تنأى به عن أن يكون له شبيهاً في التشريعات الأخرى، وفي الفكر السياسي غير الإسلامي، بما فيه فكر مكيافيللي.

---

(١) انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص١٨١.

(٢) انظر: باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مصنفة "إحياء علوم الدين"، وانظر أيضاً: ابن الأخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

الخاتمة

يبدو من خلال الصفحات السابقة أن الأصول الفكرية والواقع الحضاري للغزالي ومكيافيللي قد حددا إسهامات كل منهما في مفاهيم القيم، والنظام المعرفي، والفكر السياسي. ولقد كانا مخلصين إلى حد كبير في ترجمة ما استقاه كل منهما من هذه الأصول وذلك الواقع، وهو ما حدا بكل منهما إلى أن يصوغ فكره، وقد بانت حاضرة في عقله مشكلة الوجود السياسي في عصره؛ فالغزالي حين ربط القوة بالعدل، وربط العدل بالأمن، وربط الجميع بقيمة الإيمان، وجعلها في المقدمة والسبق والعلو في نظامه المعرفي، إنما كان يريد أن يجر واقع ما عاصره وعايشه الوجود المسلم من محن وفتن واضطراب على مستويات الفكر والحركة والممارسة إلى أصله الذي ينبغي أن يؤوب إليه، للخروج من كل علامات الانتكاسة الحضارية، إلى الإيمان. ولكنه أدرك أن الإيمان في نقائه -بعيداً عن الفلسفات والمذاهب الكلامية، والنحل الفاسدة، والعقائد الباطلة، والتصوف الذي ليس من الدين في شيء -لن تتحقق له الفاعلية، كأصل للاعتقاد، وأساس للعمل، دون وازع السلطان؛ ووازع السلطان لن يستطيع أن يخرج الوجود المسلم من كبواته إلا بالقوة والعصبية والشوكة، والقوة حتى تؤتى المرجو منها لا يمكن إلا أن تكون عادلة. وهكذا بالإيمان والقوة والعدل يتحقق الأمن بكل مستوياته ومناحيه، للحاكم وللمحكوم، بل وحتى للرجل وللمرأة؛ ومع الأمن يتحقق ما رجاه الغزالي وأمّله في السياسة من إصلاح الدين والدنيا، وإصلاح الخلق جميعاً في معاشهم ومعادهم، في دنياهم وآخرتهم.

وكما فعل الغزالي فعل مكيافيللي، لقد قدر له أيضاً أن يعيش ما عاشه الغزالي، على مستوى التجربة الذاتية، وعلى مستوى التجربة الحضارية، وإن كان في كثير من مفردات المعيشة في التجربتين ما يفارق بينهما بطبيعة الحال، إلا أن ذلك لا يمنع من القول إن مكيافيللي كالغزالي واجه مشكلة عصر، ومشكلة دولة، ومشكلة أمة، ولكنها مشكلة عصر النهضة في البحث عن مخرج من الطغيان الكهنوتي، ومشكلة الدولة الأوروبية في البحث عن مفردات وهوية وإقليم وقومية، ومشكلة الأمة

الإيطالية في البحث عن مُدخل أو ملجأ من الانقسام، والتفتت وطمع الآخرين فيها .

ويبدو أن التحدي الأكبر الذي واجه مكيافيللي هو من أين يبدأ كالمفكر المخلص الذي يريد الخير للثلاثية السابقة، العصر، والدولة، والأمة، ولكنه بواقعيته أدرك أن عليه أن يبدأ بأضيق حلقاتها، بالدولة، فإصلاح الدولة الإيطالية سيصلح الأمة الإيطالية بدويلاتها أو إماراتها الخمس، وإصلاح الأمة سيكون مقدمة لإصلاح عصرها وعصر أوروبا كلها، ومقدمة بالتالي لفرض نموذجها ولو بالاستعمار - البغي - كما رأينا .

ترى هل كانت مصادفة أن يجعل موسوليني رسالته لنيل درجة الدكتوراه كتاب الأمير لمكيافيللي، وهل كانت مصادفة أيضاً أن يقود الأول أيطاليا مع ألمانيا إلى ويلات الحرب والدمار بمكيافيللية واضحة في تصور الهيمنة والنفوذ، وفي ممارستهما .

وكما بحث الغزالي عن أنسب نظام معرفي يدرك به المخرج من الإنتكاسة الحضارية، فبدأ بالإيمان، بحث ميكافيللي عن المخرج هو الآخر فوجده في القوة، لإدراكه أن الواقع فاسد، والنفس البشرية المستحكمة في مجرياته فاسدة، والفساد لا يقاوم إلا بالقوة، والقوة لا تحارب بنفسها، وإنما بحاكم قوي، وقوته تتجسد في مسالك متعددة، لا سلطان عليها إلا سلطان الغاية التي تبرر الوسيلة، فلا إيمان هناك، ولا عدل، ولا دين، ولا أخلاق أمام القوة لتحقيق هذه المهمة الحضارية العاجلة في ضرب الفساد بكل مناحيه، فوصفة الغزالي العلاجية لا محل لها قبل تحقيق الوحدة والتكامل والنهوض، وإنما مطلق القوة، فهي الدين وهي العدل، وهي الأخلاق، وهي الإصلاح، وهي الأمن، وهي في النهاية السياسة .

هكذا يتفق مكيافيللي مع الغزالي في نفعية السياسة، وكونها وسيلة إلى غاية الإصلاح، ولكن شتان بين الوسيلة والغاية بينهما في المعنى والمبنى، ولعل ما يؤكد هذا الشتات بينهما، أن ما انتهى إليه مكيافيللي في نظامه المعرفي، عدّه الغزالي في المقدمة، فالإيمان والقوة والعدل والأمن مستوجبات لبعضها البعض مع علو الايمان

وسموه، ومعهم تأتي السياسة النفعية الإصلاحية، المادية والمعنوية، والدنيوية والأخروية، وبها يتحقق العمران الشامل، فإذا جاءت السياسة بفساد الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، ومن ورائهما الخراب والدمار، فليست من الإيمان والقوة والعدل والأمن في شيء، أو بعبارة أدق فليست من النظام المعرفي وقيمه في شيء.

بينما تتقدم القوة التي تشكل السياسة وأهدافها نظام مكيافيللي المعرفي، ومن بعدها تأتي بقية القيم أو مضاداتها، لا يهم، مادامت الدولة القومية قد تحققت، والوحدة الإقليمية قد أنجزت، بعيداً عن التقسيمة الخماسية لإمارات إيطاليا.

إن ما سبق يستبطن حقيقة ربما بدت خفية على مدار صفحات هذه الورقة، **حقيقة أن النظامين المعرفيين: الإسلامي الذي ينجذب إليه نظام الغزالي المعرفي، والغربي الذي يرتبط به نظام مكيافيللي المعرفي، قد يتلاقيان في بعض مقوماتهما، وبعض مقاصدهما، وبعض وسائطهما، لكنهما عن التلاقي المطلق، أبعد ما يكونان. على أن ذلك لا يمنع من إمكان التعايش -شرط التسليم بذلك من أنصار النظامين- بينهما**، وهذا يتطلب من أجل التعايش استثمار بوادر الاتفاق على ندرتها، وتحجيم الآثار السلبية لبوادر الشقاق على كثرتها، وإذا كانت سنن الله في الأرض قد بوأت النظام المعرفي الغربي -بتفريعاته الكثيرة- منزلة العلوّ حتى حين، فإن محاولته فرض هذا العلو بالباطل على الآخر الإسلامي باسم الصراع الحضاري، أو نهاية التاريخ، أو العولمة، أو ما شاكل ذلك مما خرج من رحم ما سُمي بالنظام العالمي الجديد، لن تؤدي إلا إلى القطيعة والصدام بينهما، كذلك فإن محاولة بعض أنصار النظام المعرفي الإسلامي سلخة من أصالته، والإصرار على أن ينسحق في الآخر الغربي، دونهما فقدان الهوية، وفقدان شروط التمايز الحضاري.

والمطلوب من المخلصين للنظام المعرفي الإسلامي إعادة اكتشاف ذاته وأبنيته وتكوينه ومقاصده ووسائطه، لإعادة أداء رسالته الحضارية إلى العالم. وأولى الخطوات في ذلك الثقة بالذات، وفهم سنن الله في خلقه والكون والوجود، وتداول الأيام بين الناس، وعندها سيتحقق وعد الله ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق﴾ (سورة الأنبياء: ١٨).

لكن من يعيد اكتشاف الذات أو من يعيد اكتشاف الرسالة الحضارية؟ إنهم علماء هذه الأمة، وفي القلب منهم المفكرون. وقد سبق الغزالي باجتهاد في ذلك، فهل يلحقه في الركب آخرون من مفكري الأمة؟ وهل يستطيعون جعل الاجتهاد الجماعي شاهد صدق على هذا الواجب الحضاري بكل تضحياته وتبعاته، وما فيه من جهاد؟.

والأمر في ذلك يتطلب منهم الإجابة على عدة تساؤلات مهمة، ولعل في المقدمة منها: من أين نبدأ في بناء المفاهيم حول النظام المعرفي من منظور إسلامي؟ هل من إطار مرجعي نابع منه؟ أم من إطار مرجعي مخلوع عليه؟ أم من إطار مرجعي يجمع بين الإثنين بعيداً عن التلفيق والتشويه؟ وهل يمكن الحديث عن نظام معرفي إسلامي كلي؟ وعن نظم معرفية نابعة منه ومربوطة به؟ وما هو المحك في أن يظل النظام المعرفي الفرعي إبناً شرعياً للأب أي النظام الكلي؟ وهل من مصلحة الإسلام كإطار عام ونظام حياة متعدد الأفاق والأبعاد أن نقابل هذه الأبعاد وتلك الأفاق بنظم فرعية تحقق الفاعلية لهذا النظام الحياتي تنظيراً وحركة؟ وكيف يمكن أن نفك الإشتباك بين التخصصات المختلفة في نظرتها إلى النظام المعرفي الإسلامي، من منطلق مبدأ التعدد الإجتهادي في إطار المشترك العام (القرآن والسنة)؟.

ويضاف إلى ذلك ما ينبغي التساؤل عنه بشأن السنة النبوية، لماذا يلزم التعويل عليها في بناء النظام المعرفي الإسلامي؟ ولماذا التركيز باستمرار في معظم ما كتب عن هذا النظام على القرآن وحده؟ وما هي مفاتيح المنهج أصلاً في البحث عن النظام المعرفي في السنة؟ وما هي أبعاد العلاقة بينها وبين القرآن في هذا الصدد؟ وما هي العلاقة كذلك بينها وبين السيرة النبوية في تقويم عطائهما للنظام المعرفي الإسلامي؟ وما قيمة هذا العطاء أصلاً بالنسبة إلى هذا النظام في تعريفه، وخصائصه، ومقوماته، وقيمه، وصعوبات إقامته وتفعيله؟ وكيف وظف الفقه الإسلامي هذا العطاء في اجتهاداته المذهبية المتعددة، ومدارسه المختلفة؟

ويبقى أخيراً التساؤل عن تفعيل النظام المعرفي الإسلامي، وذلك منوط بالإجابة على عدة تساؤلات فرعية، من أين ينبع البعد الواقعي في هذا النظام؟ وماذا تقول

الخبرة السياسية الإسلامية في ذلك؟ وهل يمكن الحديث عن نماذج متعددة للتطبيق؟ وما هي القيم الضابطة لتفعيله في الواقع المعيش؟ وما المقصود أصلاً بالقيم؟ وما علاقتها بالاخلاق والفضائل والمحاسن ومشتقاتها؟ وما مضاداتها؟ وما علاقتها بالسيئات والموبقات والرذائل ومشتقاتها؟ وكيف نضبط العلاقة بين النظام المعرفي وبين القيم؟ هل القيم تنبع منه؟ أم هي حاكمة له؟ أم أن علاقة التأثير والتأثر وتبادل الأخذ والعطاء هي الأساس في ذلك؟ وما هي القيمة العليا في النظام المعرفي الإسلامي؟ أهي الإيمان؟ أم العدل؟ أم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وأين من ذلك قيم التعددية، والشرعية، إلى آخره؟.

التحولات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة

الدكتور حمدي عبد الرحمن حسن

مقدمة:

إن أحد الملامح الفارقة لتطور علم السياسة المعاصر في الغرب أنه ارتبط بواقع المجتمعات الغربية وحركتها، وهو ما انعكس يقيناً على تحديد موضوعاته وقضاياه، وكذلك نتائج التناول والرؤى المعرفية المسيطرة عليه والمحددة لوجهته. ربما يطرح ذلك -ومنذ البداية- قضايا الموضوعية والتمركز حول الذات، والمضمون الأيديولوجي- عند متابعة مسيرة تطور علم السياسة. إنه في الوقت نفسه الذي أعلنت فيه الولايات المتحدة الأمريكية، بعد انتهاء الحرب الباردة، عن انتصار مشروعها الليبرالي على النموذج الماركسي في التطبيق السوفييتي، هيمن على دراسة علم السياسة الامريكي منظور الاختيار الرشيد أو نظرية الاختيار العام، وهي محاولة لتطبيق النموذج النيو كلاسيكي المتعلق بمنظومة السوق على الحياة السياسية[١]، ومن الجلي أن علم السياسة قد تأثر بهذا المنظور بدرجة تعادل تأثر علم الاقتصاد بمبدأ (دعه يعمل). وطبقاً لأحد الدارسين فإن حوالي نصف المقالات التي نشرت في كبريات مجلات علم السياسة تظهر اهتماماً خاصاً بنظرية الاختيار العام[٢].

---

(١) انظر: Chalmers Johnson, "Preconception Vs. Observation, or the Contribution of Rational Choice Theory and Area Studies to Contemporary Political Science, *Political Science & Politics*, June 1997, p. 170.

(٢) انظر على سبيل المثال مراجعة بعض الأدبيات التي استخدمت منظور الاختيار العام في:

Robert H. Bates, " Comparative Politics and Rational Choice: A Review Essay", *American political Science Review*, vol 91, No.3 September 1997, pp. 699-704.

وانظر رؤية نقدية لهذا المنظور في:

Albert S. Yee, "Thick Rationality and the Missing "Brute Fact": The limits of Rationalist Incorporations of Norms and Ideas", *The Journal of Politics*, Vol, 59, No.4, November 1997, pp 1001-39.

ليس بخاف إذن أن فهم التحولات المجتمعية والمعرفية المحددة لمنظومة علاقات الإنسان والطبيعة وما وراء الطبيعة يُعدّ خطوة لازمة وأساسية لتتبع وإدراك كنه الثورات الكبرى ليس في علم السياسة فحسب، ولكن في أي حقل معرفي آخر. وعلى الرغم من فوضى المفاهيم، ولا سيما تلك المرتبطة بفلسفة العلم، إلا أنه يمكن وصف النظم المعرفية بأنها عوالم متحيّزة من الأفكار والرؤى، ينطوي كل نظام منها على رؤية كلية للوجود World View، تكون بمثابة النظرية الدفينة التي تحرك أي نمط من أنماط التحليل الثقافي. ومن ناحية أخرى يشتمل النظام المعرفي كذلك على ما يمكن أن نسميه النموذج المعرفي Paradigm والذي يحدد وفقاً لاستخدام توماس كون - المشكلات المشروعة والمناهج المتبعة في أي مجال بحثي، تكون هادياً ومرشداً للأجيال القادمة من المتخصصين في هذا المجال[1].

وإذا كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) قد اعتمد على المراحل الزمنية في التمييز بين النظم المعرفية حيث صنفها بشكل عام، في إطار ثنائية حدية، إلى قديمة وحديثة، فإن القضية الأكثر أهمية في هذا السياق تكمن في ضرورة النظر إلى مفهوم النظام المعرفي باعتباره **وسيلة نظرية يمكن من خلالها بلورة مجموعة من الأفكار والتصورات حول الخطاب المعرفي السائد**[2]، **بغية تحقيق ما يمكن أن نسميه القدرة على الفهم.**

وتسعى هذه الورقة الى التركيز على التحولات المعرفية التي شهدها علم السياسة منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى مرحلة ما بعد الحداثة، وذلك من منظور أبستمولوجي، حيث تطرح عدة تساؤلات مهمة مثل: ما جدوى استخدام

---

(١) على الرغم من شيوع استخدام مفهوم النموذج المعرفي وارتباطه بتوماس كون إلا أنه ينطوي على قدر كبير من اللبس والغموض حتى أن بعض فلاسفة العلم أحصى ما لا يقل عن إحدى وعشرين طريقة مختلفة استخدم فيها كون هذا المصطلح. انظر في ذلك:
Andrew C. Janos, "Paradigms Revisted: Productionism, Globality and Postmodernity in Comparative Politics", *World Politics*, vol 50, No.1, October 1997, p 120.

(٢) انظر وراجع: أبو منير إيريك وينكل، «منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي» ترجمة محمد الطاهر الميساوي، إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) العدد الرابع، إبريل ١٩٩٦، ص ١٤٦.

مفهوم النظام المعرفي في تنظيم البحث العلمي في مجال السياسة؟ وما العلاقة بين العناصر التي يتألف منها أي بناء علمي أو حقل معرفي معين وبين جماعية التفكير أو ما يطلق عليه بالألمانية Denkkollektiv [1] والذي يشير إلى وجود قدر من الالتزام بين الباحثين في حقل معرفي معين؟ وتلك هي النقطة المحورية التي انطلق منها توماس كون في صياغته للنموذج المعرفي.

إن الفيلسوف الوضعي المعاصر صاحب كتاب بنية العلم آرنست ناجيل Ernest Nagel يرى بأن الهدف المحدد لأي علم من العلوم إنما يتمثل في تقديم تفسيرات منظمة يمكن دعمها بالدليل الواقعي. وبعبارة أخرى أكثر تحديداً فإن العلم يسعى إلى اكتشاف وصياغة الشروط التي تتحكم في وقوع أحداث شتى [2]. والملاحظ أن فلاسفة العلم قد امتلكوا ناصية المعرفة بهذا الجانب المرتبط بغاية العلم. وليس علم السياسة بخارج عن هذا التعميم ولو بدرجة أقل من الفهم. على أن الجانبين الآخرين لأي معرفة علمية يتمثلان في:

أولاً: الأطر والسياقات المتعددة التي يتم من خلالها السعي لتحقيق هذه الغاية.

وثانياً: تأثير تلك السياقات على عملية تحقيق هذه الغاية. وهنا تكمن أزمة العلم، فإذا كان فقهاء السياسة لديهم قدرٌ معقولٌ من الفهم لغاية العلم فإن إدراكهم لكُنه وحقيقة السياقات المتعددة وتأثيراتها المختلفة ليس على نفس الدرجة من العمق والشمول.

ولمواجهة تلك الإشكالية يمكن الاستفادة بمفهوم النموذج المعرفي كما طرحه (كون). صحيح أن معالجة (كون) للجوانب السوسيولوجية للمعرفة العلمية اعترضتها انتقادات متعددة من جانب فلاسفة العلم؛ وهو الأمر الذي يشير إلى تخلف حالة البحث في هذا المجال؛ فإن من الواجب توخي الحذر في استخدام

---

(1) أنظر: Janos, op. cit, p 119.
ويمكن مراجعة الترجمة العربية لكتاب كون في: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر ١٩٩٣).

(2) انظر: Philip L. Beardsley, "Political Science of the Missing Paradigm", *Political Theory*, vol. 2, No.1, February 1974, pp 46-7.

أعمال (كون) أو غيره من فلاسفة العلم، أو بعبارة أخرى تجنب الأبعاد القيمية والابستمولوجية في استخدام (كون).

واستناداً إلى ما سبق فإن الورقة تقوم على أربعة محاور أساسية يُعنى أولها بتحديد الإطار الأيستمولوجي والمدخل المنهاجي الحاكم لها، الذي يشكل منطلقها في التحليل. اما المحوران الثاني والثالث فإن الدراسة تسعى من خلالهما إلى معرفة التحولات البنيوية الكبرى التي شهدها علم السياسة، ابتداءً من النموذج المعرفي الإنتاجي سواء بالمفهوم الليبرالي أو الماركسي، ومروراً بالثورة السلوكية وما صاحبها من تكريس لسياسات العولمة، وانتهاء بنماذج ما بعد الحداثة. ويطرح المحور الرابع رؤية معرفية نقدية لنماذج النظام المعرفي الغربي التي هيمنت على علم السياسة منذ نشأته كحقل معرفي مستقل، وتستند هذه الرؤية التي تنبع من الآخر على نموذج معرفي حضاري مغاير يقوم على التوحيد كقيمة كلية حاكمة.

أولاً: مدخل معرفي ومنهاجي:

يمكن القول بأن المشروع الحداثي الغربي يؤكد مع اختلاف توجهاته على مركزية الانسان في علاقته بالطبيعة والوجود من حوله. وقد قامت هذه العلاقة دوماً على أساس التحدي والمخاصمة، فالإنسان يسعى إلى التعامل مع الطبيعة بمنظور غائي نفعي إما تحايلاً على الآلهة كما فعل Prometheus[1] أو استناداً إلى سلطان العلم والحكمة ولا سيما بعد الثورة العلمية الحديثة التي أطاحت بالنسق الإقليدي والنسق العلمي النيوتوني[2]. وعليه فقد أضحت المعرفة العلمية مدخلاً ومنطلقاً مهما لفهم الواقع الاجتماعي.

يعني ذلك **أن المدخل الأبستمولوجي الذي يهتم بكيفية تطور الأفكار والقضايا الأولى للعلوم المختلفة وتحولها الى أنساق معرفية أو أجزاء من أنساق معرفية يعد**

---

(١) تذكر الأسطورة اليونانية القديمة أن بروميثيوس قام بسرقة النار من الآلهة لمساعدة البشر وإحداث نقلة حضارية لهم وهو الأمر الذي أثار عليه حقد وحفيظة هذه الآلهة.

(٢) أنظر: رفيق عبد السلام بوشكلاته، مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة»، إسلامية المعرفة، عدد ٦، سبتمبر، ١٩٩٦، ص ص ١٢٩ - ١٣٠.

الأنسب لتحقيق القدرة على الفهم والوصول إلى نظرة تركيبية. فالنظرية الاجتماعية المعاصرة بوضعيتها التي اختزلت الكون حصراً إلى العالم المحسوس وقلصت الحياة إلى مجرد تصور بيولوجي، كما سنبين ذلك لاحقاً، أظهرت قدرة فائقة على التحليل لكنها وقعت في إسار التبسيط المخل الذي لا يقوى على فهم كنه العالم الاجتماعي وحقيقته بمختلف أبعاده وتعقيداته[1].

والإبستمولوجيا التي استخدمت من قبل أفلاطون Plato، باعتبارها أحد مباحث الفلسفة، ليست هي تماماً إبستمولوجيا القرن العشرين؛ إذ حُمِّلت بالكثير من المعاني والدلالات، وهو ما يعكس يقيناً أزمة في الفكر. ولا يخفى أنه عند الأزمة تشتد الحاجة إلى تحديد المفاهيم المسببة لها، أليست فلسفة (كانت) Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) التقليدية نتاجا موضوعياً لتناقضات تجريبيّة كل من الفيلسوف الإجليزي جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) والفيلسوف الأسكتلندي دافيد هيوم David Hume (١٧١١-١٧٧٦)، وعقلانية كل من الفيلسوف والرياضي الفرنسي رينيه ديكارت Rene' Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠) والفيلسوف الألماني Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦)، ولا مادية الفيلسوف الإيرلندي بركلي Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣)!.

وتعزى الإبستمولوجيا في أصلها اليوناني إلى كلمتين هما: Episteme بمعنى العلم والمعرفة، وLogos بمعنى منهج أو نظرية أو دراسة. واذا كان موضوع الإبستمولوجيا قد اقتصر فقط على المعرفة العلمية، ولا سيما مع تقاليد القرن الثامن عشر، فإنه تم التمييز بينها وبين مفاهيم أخرى مثل علم المناهج ونظرية المعرفة وتاريخ العلم[2].

على أن الإبستمولوجيا تعني مع ذلك فلسفة العلوم "Philosophy of Science" ولكن بشكلٍ أكثر دقة وتحديداً. . إنها أساساً دراسة نقدية للمبادئ والفروض

---

(١) انظر وراجع، منى أبو الفضل، «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل» ترجمة عارف عطاري، إسلامية المعرفة، المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) انظر: عبد القادر بشتة، الإبستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٥) ص ص ١٠-١١.

والنتائج العلمية وذلك بهدف ضبط الأصل المنطقي والقيمة الموضوعية لتلك العلوم[1].

وإذا كان الأبستمي ارتبط في استخدامه الحديث، مع نقد الفكر الميتافيزيقي المتعالي على التجربة الحسية، بمفهوم العلم الصحيح حسب النسق النيوتوني فان الفكر الوضعي بتنوعاته المختلفة قد ترك تأثيراً واضحاً على تطور نظرية المعرفة بشكل عام. ونظراً لأن علم السياسة السلوكي قد عكس بشكل واضح مقولات المدرسة الوضعية ورؤيتها لمفاهيم العلم والمنهج والنظرية فإنه من الملائم أن تأخذ هذه الدراسة بالمنظور الوضعي في نظرية المعرفة.

لقد جاءت الوضعية برؤية موحدة عن العلم، ونادت بتبني مناهج العلوم الطبيعية لتفسير العالم الاجتماعي، وهو الأمر الذي كرس حصر موضوع الأبستمولوجيا على العلم الصحيح «الوضعي». ويمكن تحديد ثلاثة مكونات أساسية للفلسفة الوضعية وذلك على النحو التالي:

١ - المكون الأول ارتبط بإسهامات الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت A. Conte) (١٧٩٨ - ١٨٥٧) أوائل القرن التاسع عشر، فقد سعى هذا الفيلسوف الوضعي إلى تأسيس علم وضعي للمجتمع Science of Society يكون مرتكزاً على مناهج العلوم الطبيعية ولا سيما الملاحظة والتجريب. وكانت غاية (كونت) في هذا السياق هي اكتشاف القوانين السببية التي تفسر الظواهر التي يمكن ملاحظتها.

ويمثل العلم الوضعي بالنسبة (لكونت) المرحلة الثالثة في تطور المعرفة حيث كان اللاهوت المصدر الأول بينما شكلت الميتافيزيقا المرحلة الثانية في حلقة التطور تلك. وقد نظر (كونت) إلى العلوم باعتبارها تشكل تدرجاً منتظماً يقف عند قاعدته علم الرياضيات وعلى قمته علم الاجتماع. وأي علم لا بد له أن يمر عبر المراحل الثلاث للمعرفة. بيد أن التطور الحقيقي الذي دعا اليه

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٩-٣٣.

(كونت) يتمثل في رؤيته بإمكانية توحيد العلوم، بما فيها العلوم التي تتناول المجتمع- وذلك من الناحية المنهجية. وليس بخاف أن تلك النظرة كان لها تأثير بالغ في مسيرة تطور العلوم الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر.

٢- المكون الثاني في التفكير الوضعي هو ذلك الخاص بالوضعية المنطقية Logical Positivism والذي ظهر في إطار حلقة فيّنا أعوام العشرينيات من هذا القرن. وتتمثل القضية الأساسية التي آمن بها أعضاء هذه الحلقة في أن العلم وحده هو مصدر المعرفة الحقيقية وأنه لا يوجد شيء يمكن معرفته خارج نطاق ما يمكن معرفته بصورة علمية[١].

وعليه فإن القضايا تكون ذات دلالة معرفية قوية إذا أمكننا تكذيبها أو التحقق منها عن طريق التجربة، يعني ذلك من ناحية أخرى أن القضايا الأخلاقية والجمالية تعد لا معنى لها من الناحية المعرفية؛ نظراً لعدم قدرتنا على التحقق منها أو تكذيبها بواسطة التجربة. إن مثل هذه القضايا مجرد تعبيرات عن مشاعر وأحاسيس وتفضيلات، ولكنها ليست من المعرفة في شيء[٢]. وعلى سبيل المثال فقد رفض أنصار الوضعية المنطقية مفهوم (كونت) الخاص بالقوانين السببية المفسرة للظواهر التي يمكن ملاحظتها باعتبارها ضرباً من الميتافيزيقا ومن ثم فهي غير علمية.

٣- المكون الثالث وهو الأمضى تأثيراً في العلوم الاجتماعية على مدار النصف الثاني من القرن العشرين. وقد ولد هذا الاتجاه من رحم الوضعية المنطقية، ولكنه ذهب بعيداً عن معيارها الصارم في تحديد المعرفة ورؤيتها الاختزالية للمعرفة بأنها تلك التي ترتكز على مبادئ الفيزياء.

---

(١) انظر وراجع: Steve Smith, "Positivism and beyond" in Steve Smith et al. (eds), *International Theory: Positivism and beyond* (Cambridge: Cambridge University press, 1996) PP 14-15.

(٢) يقول شليك Schlick إن معنى قضية ما يكمن في منهج التحقق منها، فحين يقول الوضعيون إن تلك قضية لا معنى لها لا يعني ذلك كما يعتقد الذين أزعجهم هذا القول إنها مجردة من المعنى، بل يعني ذلك بكل بساطة أنها لا تخضع للتحقق العلمي انظر: مادلين غراوتينر، مناهج العلوم الاجتماعية: الكتاب الأول: العلم والعلوم الاجتماعية، ترجمة سام عمار (دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، ١٩٩٣) ص ٨٦.

وطبقاً لكريستوفر لويدC. lloyd فان هذا المكون الوضعي يتضمن أربعة ملامح أساسية هي :

أ- المنطقية والتي تعني أن التأييد الموضوعي للنظرية العلمية ينبغي أن يتطابق مع قواعد المنطق الاستنباطي .

ب- التحقق الإمبريقي ؛ أي القول إن القضايا التي يمكن التحقق منها أو تكذيبها أو إنها حقيقة بحكم التعريف هي التي يمكن أن نطلق عليها لفظ العلمية .

جـ- التمييز بين النظرية والملاحظة ؛ إذ يمكن القول بأن الملاحظة هي محايدة نظرياً .

د- نظرية (هيوم) Hume في السببية والتي تستند على الفكرة القائلة بأن تأسيس علاقة سببية هو بمثابة اكتشاف علاقة زمانية ثابتة بين الأحداث التي تمت ملاحظتها .

وليس بخاف أن تلك النظرة كانت في غاية الأهمية بالنسبة للعلوم الاجتماعية وذلك بفعل تأثير عدد من الكتاب أمثال الفيلسوف الألماني كارناب Carnap (١٨٩١-١٩٧٠)، وهمبل Hempel وناجل Nagel وبوبر Popper وعلى سبيل المثال فقد طور همبل نموذجاً في تفسير الحدث Event على النحو التالي : يمكن تفسير الحدث من خلال قانون عام، وهو الأمر الذي يأخذ عادة شكل الجدل الاستنباطي حيث :

(أ) يوجد قانون عام مسلم به .

(ب) سوابق تم تحديدها .

(جـ) تفسير الحدث الذي تمت ملاحظته يكون عبر أ، ب .

وقد عرف هذا النموذج باسم النموذج المنطقي الاستنباطي، والذي رأي همبل إمكانية تطبيقه في العلوم الاجتماعية والتاريخ . أضف إلى ذلك فقد طرح همبل بديلاً آخر لهذا النموذج أسماه (النموذج الاحصائي الاستقرائي)، والذي يتم من خلاله بناء قوانين إحصائية واحتمالية بشكل استقرائي ثم تستخدم بعد ذلك في تفسير حدث بعينه[1] .

---

(1) انظر: Smith, op.cit, p. 15.

على أنه اذا كان المدخل الإبستمولوجي السابق وتركيزه على «وضعية» العلم الصحيح يساعد على فهم كثير من التحولات المعرفية والمنظورية في علم السياسة، فإن المكون التاريخي في علم اجتماع المعرفة لا يقل أهمية بالنسبة لهذا النوع من التحليل. فلا يخفى أن كثيراً من النظريات ظهرت أساساً كاستجابة لأزمة في العالم وليس استجابة لأزمة داخل مجتمع المنظرين، فالأزمة هي التي دفعت أفلاطون قديماً بأن يلزم نفسه بالواقع من حوله.. إنها أزمة الدولة الأثينية... والأمثلة على ذلك عديدة. فالنماذج النظرية التي صاغها المفكر الإيطالي مكيافللي Machiavelli (١٤٦٩-١٥٢٧) والفيلسوفين الإنجليزيين توماس هوبز Tomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩) وجون لوك John Locke (١٥٨٨-٦٧٩)، والمؤرخ والمؤلف السياسي الفرنسي أليكس دوتوكفيل De Tocqveville (١٨٠٥-١٨٥٩)، والفيلسوف الألماني كارل مارك Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣) جاءت نتيجة اعتقاد جازم لدى هؤلاء المنظرين بأن العالم أصبح مضطرباً وغير مستقر[1].

ويؤكد تحليل عالم السياسة المعاصر شلدون فولن في دراسته عن النماذج المعرفية والتنظير السياسي أهمية هذا المكون التاريخي في علم اجتماع المعرفة[2]؛ إذ إنه على العكس من المدخل البوبري الوضعي يعطي مدخل اجتماع المعرفة وزناً أكبر لتأثير عوامل البيئة الخارجية على وجهة نظر فكرية معينة في وقت معين، ولا سيما الرؤية الفكرية السائدة خلال الفترة الزمنية موضع التحليل، وذلك كله بغية فهم التطورات المعرفية والمنهجية التي شهدها علم السياسة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وعليه فإن التحليل الذي تتبناه هذه الدراسة سوف يحاول الاستفادة من كافة المداخل المعرفية والمنهاجية السابقة.

---

(١) انظر: Sheldon Wolin, "Paradigms and Political Theories" in P. King and B.C. Parekh (eds.), *Politics and Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968) PP 125-52.

(٢) انظر: ibid, p p 147 - 8.

ثانياً: السلوكية والتحول المعرفي في علم السياسة

من الجلي أن التساؤل حول ماهية السياسة تثير دوماً إشكالية منهجية؛ حيث إن تحديد الموضوع والنطاق الذي يدور حوله علم السياسة ينطوي على قدر كبير من الاضطراب والغموض. ويرى بعض الدارسين بحق أن تلك إشكالية كبرى، وهي تعزى بشكل أو بآخر الى أن الحوار والخلاف وعدم الاتفاق، تشكل جميعها ظواهر فكرية تقع في موقع القلب من علم السياسة[1].

ومع ذلك فإن دراسة الظاهرة السياسية قد اكتسبت صفة العلمية منذ أمد بعيد. فقد واجه الإنسان قديماً مشكلات التنظيم والسيطرة ضمن منظومة الحياة الجماعية، كما أن الفكر السياسي بدأ يناقش قضايا بعينها على شاكلة نطاق وحدود السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وماهية النظام الأمثل الذي يحقق متطلبات التنظيم والسيطرة بالنسبة لأي جماعة من الناس.

وإذا أخذنا بمقولة إن العلم بمنهجه وليس بموضوعه فإن علم السياسة يقف على أقدام راسخة في هذا الميدان؛ حيث يعد المفكر اليوناني القديم أرسطو Aristotle (٣٨٤ق.م-٣٢٢ق.م) -وفقاً للرؤية الغربية- الأب المؤسس لعلم السياسة، فقد تميزت دراسة الظاهرة السياسية بوجود منهج علمي متميز وإن كان يتسم -شأنه في ذلك شأن مناهج البحث العلمي الأخرى- بثلاثة ملامح أساسية هي (أ) القدرة على الشرح والتفسير (ب) إقامة نمط من العلاقة الارتباطية بين افتراضات تبدو من الناحية الظاهرية وكأنه لا رابط بينها (جـ) إظهار قدر من الارتباطات المنتظمة بين وحدات شتى من المعلومات.

وبمراجعة الأدبيات الكبرى التي تعكس واقع العلم وتطوره، يتضح أن هناك نوعاً من الالتزام بين باحثي السياسة حول ماهية المشكلات والقضايا التي تمثل موضوع الدراسة، وكذلك المناهج المتبعة والتي تشكل هادياً ومرشداً للباحثين في

(١) انظر: A - Hey wood, *Political Ideas and Concepts* (London: Macmillan, 1994) P. 16.

هذا الحقل. وليس بخاف أن هذا الالتزام يعكس -حقيقة- ارتباط علم السياسة في تقاليده المعاصرة بالنظام المعرفي الغربي، فقد ظل حتى منتصف القرن الحالي (العشرين) أوروبي الوجه، أمريكي المحتوى. وعلى الرغم من التطورات الفكرية التي شهدها منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية -كما سنبين ذلك- فإنه لم يستطع الفكاك تماماً من إسار هذا الانحياز المعرفي الغربي. واستناداً إلى مفهوم النظام المعرفي يمكن التمييز بين مراحل ثلاث مر بها علم السياسة؛ أولها: هي المرحلة الشكلية القانونية، وثانيها: هي المرحلة السلوكية، وثالثها: هي مرحلة ما بعد السلوكية. وسنحاول في هذه الورقة التركيز على التحولات الإبستمولوجية التي شهدها العلم منذ الحركة السلوكية ولا سيما في الخمسينيات والستينيات.

١- طبيعة السلوكية وتأثيراتها المنهجية:

يؤرخ بعض الكتاب لبداية التيار السلوكي بعام ١٩١٣ حينما قام عالم النفس الأمريكي (جون واطسون) John Watson بنشر مقالته "علم النفس كما يراه السلوكي" مستخدماً قواعد الوضعية المنطقية. عندئذ بدأت النظرة السلوكية تحدث تأثيراً معرفياً واضح الأثر في حقل علم النفس. بيد أن الحركة السلوكية، مع ذلك، لم تزدهر في علم السياسة إلا في أعوام الخمسينيات والستينيات ولا سيما مع نضوج الدراسات البينية interdisciplinary ودراسات المناطق area studies والتأكيد من خلالها على ضرورة تطوير علم موضوعي للإنسان[1].

ويمكن باستخدام مؤشر رقمي ملاحظة التوسع المعرفي في الدراسة السياسية بعد الحرب العالمية الثانية. فالمجلة الأمريكية لعلم السياسة التي صدرت عام ١٩٠٦ قامت بنشر اربعة عشر إعلانا فقط عن كتب جديدة خلال فترة السنوات الأربع الأولى من تاريخ صدورها. وفي الفترة من عام ١٩١١ وحتى

(١) حول السلوكية وتأثيراتها في علم السياسة انظر وراجع:
نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقاربة ابستمولوجية، رسالة دكتوراة في العلوم السياسية (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٥)، عبد الغفار رشاد، قضايا نظرية في السياسة المقارنة (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة: ١٩٩٣) الفصل الثاني. وانظر أيضاً:

Evron m. Kilkpatrick, "From Past to Present" in Donald M. Freeman (ed.), *Foundation of Political Science: Research, Methods and Scope* (New york: The Free Press, 1977) PP. 3-41.

عام ١٩٢٠ كان عدد هذه الإعلانات خمسة وعشرين فقط . بيد أن هذا الرقم ارتفع ليصل الى (٢٣٠) إعلاناً خلال الفترة من ١٩٤١ الى عام ١٩٥٠ . وبالمقارنة فإنه من الملفت للنظر حقاً أن يقفز هذا الرقم ليصل الى (٩٢٧) إعلاناً خلال الفترة ما بين ١٩٦١ - ١٩٦٨[١]. ولا شك ان هذا المقياس العددي لكمية الأعمال الجديدة، التي ارتأتها المجلة ذات أهمية بالنسبة لعلماء السياسة، يعد مؤشراً قوياً على مدى التوسع الذي شهده حقل علم السياسة، والذي أفضى إلى تنامي الوعي الذاتي بين الدارسين في هذا الحقل.

وليس بخاف أنه تحت تأثير العلوم الطبيعية، والرياضيات، والإحصاء وبعض العلوم الاجتماعية الاخرى، وكذا بعض دارسي العلم واجتماع المعرفة، تزايد عدم رضا الباحثين السياسيين عن حالة العلم، وهو ما تمثل في انتقاداتهم العنيفة للطابع الشكلي والقانوني الذي غلب على علم السياسة. وقد حدد (ايستون) مضمون السلوكية في علم السياسة حيث أشار إلى عدد من الملامح الأساسية من ابرزها: التركيز على الانتظامات، والإثبات، والتقنيات الكمية، وتحديد القيم، والتركيز على النظم، والأخذ بمفهوم العلم الخالص. وأياً كان الأمر، فقد تركزت إنجازات السلوكية في مجالين رئيسين هما بناء النظرية، وتقنيات البحث؛ حتى إن البعض أشار إلى حدوث ثورتين في سياق الفكر السلوكي، إحداهما على المستوى الفكري، والأخرى على المستوى التقني، بيد أنه بعد أن ترسخت أقدام الحركة السلوكية انطلقت الثورة التقنية من مكمنها وتركت لنفسها العنان، فكان لها قصب السبق[٢].

وحقيق علينا أن نشير في هذا السياق إلى أن كلمة (سلوكي) استخدمت لتصف تباينات فكرية متعددة، وجماعات مختلفة من الباحثين اشتملت مجالات اهتمامهم مناحي عدة، مثل علم النفس والأنثربولوجيا الثقافية، وعلم الاجتماع، والبنائية الوظيفية، وتحليل النظم، والدول النامية، والسياسة

---

(١) انظر: Ibid, p 22.

(٢) انظر: Sanders, op - cit, pp 60-1.

وراجع أيضاً: S. P. Varma, *Modern Political Theory*, Braled (New Delhi: Vikas Publishing House PVT LTD, 1996) PP 38-69.

المقارنة، والسلوك الانتخابي، والدراسات المسحية، وعلم الإبستمولوجيا، والمنهج العلمي. بيد أن الشيء الوحيد الذي يجمع كل هؤلاء تمثل في الرغبة في التغيير بغية أن يصبح علم السياسة أكثر علمية. لكن ما هي أبرز ملامح الحركة السلوكية في التحليل السياسي؟ يمكن أن نشير إلى أبرز هذه الملامح على النحو التالي:

- رفض دراسة المؤسسات Institutions باعتبارها وحدات التحليل الأساسية والتأكيد بدلاً من ذلك على دور سلوك الأفراد في مختلف المواقف السياسية.
- التأكيد على وحدة العلوم الاجتماعية، وهو ما تمثل في إطلاق مسمى العلوم السلوكية لتصف هذه الوحدة؛ أي أنها تؤكد على وحدة علم السياسة مع العلوم الاجتماعية الأخرى.
- الدعوة إلى مزيد من التحديد والدقة واستخدام تقنيات أكثر انضباطاً في الملاحظة والقياس وتصنيف البيانات.
- التعويل على استخدام الأساليب الكمية والاستفادة بشكل واضح من علم الإحصاء الحديث.
- الإصرار على فصل القضايا المعيارية عن القضايا الأمبريقية، بل وفي بعض الحالات تمّ التأكيد على أن الافتراضات المعيارية لا علاقة لها البتة بعلم السياسة.
- عدم الاعتداد بالأعمال الكلاسيكية في علم السياسة، وقد ظهر ذلك جلياً على الأقل في المراحل الأولى من تطور الحركة السلوكية.
- النظر إلى عملية بناء النظرية الأمبريقية باعتبارها الغاية المرجوة في علم السياسة.
- التأكيد على روح الجماعة بين علماء السياسة؛ حيث يجمعهم انتماء مهني، وإحساس بالتخصص والمهارة والمنهج، ويعكس رؤية مشتركة لما ينبغي أن يكون عليه علم السياسة، من حيث التخصص الأكاديمي، الذي يفرض مهارات والتزامات ومناهج ونتائج تجعله بمنأى عن تأملات وتطلعات الهواة.

إضافة إلى ما سبق يمكن القول إنه على الرغم من اختلاف المناهج السلوكية سواء من حيث مفهومها لطبيعة المعرفة، وعلاقتها بالواقع، وصياغتها لتقنيات

ومشكلات البحث، إلا أنه يجمعها قاسم مشترك هو الالتزام بدراسة الإنسان كأساس في دراسة السياسة، ولا سيما الذات الفردية باعتبارها وحدة إمبريقية للتحليل[1].

وإذا كان من المقطوع به أن التحليل السلوكي يستخدم بشكل واسع التقنيات الكمية كأدوات مساعدة للإثبات فإنه لا يوجد، مع ذلك، أي إشارة جوهرية في الأساس الإبستمولوجي للسلوكية تحتم الأخذ بالأدوات الكمية. وعلى صعيد آخر فإن الأشكال الكمية والكيفية للتحليل الأمبريقي ينظر إليها سواء بسواء في المقترب السلوكي. إن الامر الأكثر أهمية في السلوكية ليس كون الاثبات كمياً أو كيفياً ولكن استخدامه لتقويم الافتراضات النظرية من ناحية وتوظيفه بشكل نظامي وليس بشكل توضيحي من ناحية أخرى.

ويمكن القول بأن أحد الإضافات المعرفية التي طرحتها السلوكية تمثلت في القول بأن كافة النظريات و/ أو التفسيرات العلمية يمكن من حيث المبدأ دحضها وإثبات خطئها[2]، ولا شك أن لفظ العلمية هنا يوضح تأثير الحركة السلوكية بمراجعة كارل بوبر للمدرسة الوضعية التقليدية حيث قام بإدخال أمرين هامين:

أولهما: إحلال مبدأ القابلية للتكذيب أو الدحض العلمي بدلاً من القابلية للتحقق.

ثانيهما: تحديد معيار القابلية للتكذيب باعتباره خطاً فاصلاً بين البحث العلمي الصحيح والبحث العلمي الزائف.

يعني ذلك أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين السلوكية والفلسفة الوضعية، ويعني ذلك أن الفكر السلوكي ينطوي على نفس مناطق الضعف والقصور التي عانت منها الوضعية.

---

(١) انظر: .Kirkpatrick, op - cit, p 23

(٢) انظر: .Sanders, op - cit, p 61

٢. السلوكية والنموذج المعرفي المسيطر: سياسات العولمة.

من المؤكد أن النماذج المعرفية والثورات العلمية تأتي نتيجة عمليات تفاعل فكري عبر الزمن، بحيث يحدث التحول من القديم إلى الحديث بشكل تدريجي، وعلى الرغم من التحولات المنظورية والأبستمية التي انطوى عليها النسق المعرفي الكلي في الغرب، فإنه حافظ على رؤيته المركزية للإنسان والحضارة الغربية.

حقيق علينا أن نؤكد أننا لا نسعى إلى الدخول في الاختلافات والتباينات بين الاتجاهات الفكرية الكبرى التي ينطوي عليها النسق المعرفي الغربي، منذ عصر النهضة، فثورة (كوبرنيكوس) أدت إلى ظهور النظام الاجتماعي، والثورتان الزراعية والصناعية في إنجلترا دفعتا إلى الاهتمام بأدوات وقوى الإنتاج، وتخلص الإنسان من معاناة بروميثيوس في نضاله ضد قوى الطبيعية أفضى به لأن يصبح حيواناً اقتصادياً Homo Economicus.

إن هذه التحولات المعرفية استندت إلى مسألة الدافعية البشرية بحسبانها مصدراً للتغير الاجتماعي. وعلى الرغم من تأسيس نموذج معرفي إنتاجي يقوم على تقاليد الثورة الصناعية وفلسفة عصر التنوير، فإنه ارتبط من الناحية الإبستمولوجية بأدبيات الاقتصاد السياسي التقليدية، سواء تلك المرتبطة بالفكر الليبرالي أو تلك النابعة من الفلسفة الماركسية. إن هذين الرافدين انطلقا من نفس المقدمات وافترضا وجود علاقة ثلاثية الأبعاد للتغيير؛ إذ أنّه عندما تتغير العقلية البشرية أو الثقافية، طبقاً للإقتصادي الأسكتلندي آدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠). أو أدوات الإنتاج (طبقاً لكارل ماركس) Calr Marx يتغير التقسيم الاجتماعي للثروة والعمل، والذي يفرض بدوره في المحصلة النهائية تغيرات في بنية وممارسة السلطة العامة[١].

وعلى الرغم من التأكيد على الملاحظة السابقة فإن المفيد حقاً أن لا نغفل أهمية الاختلافات الواضحة والمتعددة بين المدرستين الليبرالية والماركسية. إن رؤية كل منها للسياسة هي جدُّ مختلفة؛ فالتحليل الماركسي لا ينظر الى السياسة في منظومة عملية التغيير بحسبانها متغيراً مستقلاً وإنّما ينكرها تماماً. فالتصور الاقتصادي المادي

(١) انظر: Janos, op - cit, p - 122.

للتاريخ يجعل من السياسة ليس فقط مجرد بناء فوقي يعكس قوى وأنماط الإنتاج، ولكنه يعتبرها أيضاً ظاهرة ثانوية محكوماً عليها بالفناء والزوال. إنه بمجرد تحقيق المجتمع الشيوعي الخالص تنعدم الحاجة إلى وجود الدولة وكذا سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان.

ومن الواضح تماماً أن هذا النموذج المعرفي المسيطر قد صيغ بشقيه الماركسي والليبرالي ليلائم نصف الكرة الغربي، ومن ثم انطوى على مركزية أوروبية فاضحة، وعندما قدر لهذا النموذج أن يخرج عن هذا النطاق الجغرافي مثلما حدث بعيد الحرب العالمية الثانية، فإنه (أي هذا النموذج المعرفي المسيطر) واجه أزمة أشبه بتلك التي أطلق عليها (توماس كون) أزمة النموذج المعرفي. لقد تحولت أدبيات الدراسات المقارنة في الولايات المتحدة خلال الخمسينيات إلى الاهتمام بالمجتمعات غير الغربية، وبدا وكأن التغير السياسي عملية شاملة سواء من حيث المكان أو الزمان[1]، ومع ذلك لم ينظر إلى هذا التغير باعتباره ناتجاً عن التغير في أنماط الانتاج وإنما على العكس من ذلك تم عزوه إلى غياب التقدم التكنولوجي والتطور الاقتصادي على أن هذه الأزمة أدت إلى تحولات إبستمولوجية على الصعيد الفكري؛ فعوضاً عن المفهوم الاضيق للتقسيم الاجتماعي للعمل تمّ استخدام مفهوم أوسع هو المجتمع العالمي أو النظام العالمي الذي ينقسم إلى مركز وأطراف. ولم يعدّ هناك طريق واحد للتغيير على الصعيد الدولي، وإنما يمكن التمييز بين مسلكين أولهما يرتبط بالتبعات الاقتصادية والاجتماعية للتكنولوجيا الحديثة، والثاني يتأثر بوضعية التخلف الذي يدعمه دوماً النجاح الاقتصادي في منطقة المركز، أو ما أطلق عليه في فكر التبعية تنمية التخلف. وليس بخاف أن مشروع الحداثة في طوره الأخير قد ارتبط بمقولة الدولة التنموية، وهو يقوم على جملة من المبادئ العامة التي أضفت عليه طابعاً عالمياً؛ إذ على الرغم من أن التحديث بدأ أولاً في أوروبا، إلا أنه سرعان ما أصبح يشمل كافة القطاعات في النظام العالمي. أضف إلى ذلك فإنه انطوى على

---

(١) أنظر تحليلاً وافياً لهذا التحول وظهور أدبيات التنمية او التحديث السياسي، وذلك من خلال رؤية معرفية تركيبية تأخذ بعين الاعتبار الثوابت المشتركة التي تجمع بين المدرستين الليبرالية والراديكالية في النسق المعرفي الغربي في:

Richard A. Higgott, *Political Development Theory* (London: Routledge, 1989).

دلالات ومضامين أيديولوجية صارخة؛ حيث يسعى إلى تحقيق ما يمكن أن نطلق عليه الإلحاق الحضاري للغرب، فغاية التحديث بالنسبة لبلدان العالم الثالث هي تجاوز المرحلة التقليدية واللحاق بركب الحداثة الغربية[1]. وعلى الرغم من الاختلافات التي أشرنا إليها آنفاً بين المدرستين الماركسية والليبرالية فإنهما تتفقان معرفياً على أن التغير الاجتماعي يسير دوماً بصورة خطية وحتمية ويمكن التنبؤ به.

ومن الملاحظ أنه مع تبلور أزمة الليبرالية الأمريكية التي اتسمت بنزعة التشاؤم في أواخر الستينيات؛ حيث لم تحقق البلدان النامية ما كان متوقعا لها على المستوى النظري، كما أن التدخل الأمريكي في فيتنام قد عمق من حدة هذه الأزمة، فقد دفع ذلك كله إلى تنامي التأييد للبديل الراديكالي. ومع ذلك فإن الكتابات النقدية ولا سيما تلك المتأثرة بفكر رائد مدرسة التبعية أندريه جوندر فرانك A.G.Frank لم تقو على أن تطرح نموذجاً معرفياً جديداً بالمعنى الكوني السابق الإشارة اليه، وعوضاً عن ذلك شهد علم السياسة أزمة منظورية نالت من أركان المشروع الحداثي الغربي؛ الأمر الذي دفع البعض إلى القول بتجاوزه في حين تشبث به بعض المدافعين عنه، وإن اعترفوا بضرورة تقويم عثراته.

٣. ما بعد السلوكية وأزمة المشروع الحداثي:

إن علم السياسة مع بداية أعوام السبعينيات وقع تحت تأثير الأزمة المعرفية التي واجهها النموذج المعرفي للحداثة والتيار السلوكي المرتبط به، فالوقائع التي تكشفت في العالم الصناعي المتقدم لم تكن متوقعة، لقد كان التيار الرئيسي في نظريات التحديث يؤمن بافتراض مفاده أن تحقق التقدم والرخاء يكون بمثابة الدرع الواقي للمجتمعات في مواجهة الاضطراب وعدم الاستقرار السياسي. بيد أن ما حدث في الواقع المعاش يدحض هذا الافتراض؛ إذ لاحظنا انهيار مقولة استقرار مجتمعات المركز، وذلك مع تصاعد حدة الأعمال الاحتجاجية العنيفة ضد المؤسسات القائمة

---

(١) لقد ادعت الحداثة في طورها الأخير أن الحقيقة السرمدية قد تم التوصل إليها، وأن الحلم (أي الحلم الأمريكي قطعاً) قد أصبح حقيقة، وأن العالم شهد انتصار الغرب الليبرالي الديموقراطي، ومن ثم أصبح التاريخ في نهايته، وربما يفسر ذلك الترويج لفكرة فوكوياما حول نهاية التاريخ والرجل الأخير، أنظر في تفصيلات ذلك: نصر عارف، مرجع سابق ص ص: ٢٣٦-٢٤٠.

فيها. لقد كانت الثورة في سياق الرفاهية عملاً خارجاً عن المألوف ولم تعره نظريات المجتمع الصناعي أدنى انتباه[1]. وليس بخاف أن تلك الأزمة المعرفية للحداثة قد اعترف بها المدافعون عنها؛ فالفيلسوف الألماني (يورغن هابر ماس) وهو من أبرز المدافعين عن الحداثة حاول إعادة بناء مشروع الحداثة وإخراجه من عثراته؛ حيث يقول: إن الحداثة مشروع غير مكتمل[2]، وهو الأمر الذي يجعلها عرضة للمراجعة والتقويم.

أ) ما بعد الحداثة وتأثيراتها المنهجية

يمكن القول بأن مفهوم ما بعد الحداثة يعبر عن حركة فكرية معاصرة، أو أنه يصف ظاهرة يكتنفها بعض الغموض، وترتبط بنهاية القرن العشرين. ومن الملفت للنظر حقاً أن مفكري ما بعد الحداثة لا يعبرون عن نسيج فكري واحد، وإنما عن آراء قد تبدو متناقضة، ومع ذلك فإنهم يبدون اهتماماً كبيراً في القضايا الفكرية المتشابكة في الفنون والتاريخ والاقتصاد والسياسة والإعلام والأدب والمناهج العلمية والثقافية وهلم جرا[3]. وبالقطع فإن ما بعد الحداثة، شأنها شأن أي مفهوم آخر يستخدم

---

(١) انظر: Janos, op. cit, p 139.

(٢) انظر: Jurgen Habermas *The Philosophical Discourse of Modernity* (London: Polity press, 1992) P 1X ويعد يورجن هابرماس أشهر فيلسوف ألماني على قيد الحياة (١٢٩-) وهو يؤكد على لزومية فكر التنوير والحداثة. وقد صدرت مساهماته الضخمة حول أدبيات المشروع الحداثي في مجلدين، صدرا أولاً بالألمانية عام ١٩٨١ بعنوان: نظرية العمل الاتصالي Theory of Communicatione Action" " وهو يرتكز بشكل أساسي على مفهوم العقل الاتصالي. ومن الملاحظ أن كلا من الفيلسوفين الألمانيين ماكس فايبر Max Weber (١٨٦٤-١٩٢٠) وأدورنو Adorno (١٩٠٣-١٩٦٩) قد تجاهلا تماماً المضمون الاتصالي للرشادة وذلك لمصلحة المفهوم الذرائعي الخالص لها، وهو ما أفضى إلى اشكالية جدلية في فكر التنوير. وقد حاول هابرماس إعادة صياغة المشروع الحداثي مرتكزاً في ذلك على مقولتين أولهما: أن الرشادة هي بالأساس ذات طبيعة لغوية ومنطقية استطرادية غير حدسية أي أنها اجتماعية، وثانياً أن الحوار يستلزم افتراض المتحاورين امكانية احتكام الحديث للصدق والحقيقة. يعني ذلك أن المشاركين في الحوار لا يستطيعون النظر الى جملة الحوار بحسبانه تعبيراً عن القوة والمصلحة الذاتية؛ أفضى ذلك بالقطع إلى إنكار هابرماس تشاؤمية أدورنو وهور كهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)، كما أنه رفض فكر ما بعد الحداثة المتعلق بإنكار المعيارية.

(٣) حول تعريف ما بعد الحداثة أنظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص ص ٢٣٨ - ٢٤٠، وانظر أيضاً: Lawrence E. Cahoone, "*From Modernism to Postmodernism: An Anthology*" (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996) PP 1-2.

بشكل واسع فضفاض، قد ارتبطت بظواهر اجتماعية وفكرية وحتى فنية مختلفة، وهو الأمر الذي يجعلها من قبل البعض مدعاة للسخرية، باعتبارها مجرد مصطلح أجوف لا يعبر عن شيء. يدفع ذلك إلى القول بصعوبة وجود تعريف جامع مانع لكافة القضايا والموضوعات التي يعبر عنها مفهوم ما بعد الحداثة.

وأياً كان الأمر فإن ما بعد الحداثة تنظر إلى بعض الأفكار والمبادئ والمفاهيم المهمة في الثقافة الغربية الحديثة، باعتبارها غير ملائمة وغير شرعية، وبهذا المعنى فإن ما بعد الحداثة تمثل الموجة الأخيرة لنقد فلسفة التنوير، وهو النقد الذي استمر منذ القرن الثامن عشر، ويرى البعض أن الحداثة قد وصلت من الناحية التاريخية إلى نهايتها، في حين يرى بعض آخر أنها تواجه أزمة هيكلية دونما طرح أي رؤية بديلة[1].

وإذا كان مصطلح ما بعد الحداثة يميز الوضع الراهن عن الحداثة، فإنه استخدم لأول مرة عام ١٩١٧ على يد الفيلسوف الألماني (رودلف بانفيتز) (Rudolf Pannuitz) ليصف من خلاله عدمية الثقافة الغربية في القرن العشرين، من حيث إنكارها للقيم الأخلاقية واستغراقها في المادية، وهي الفكرة التي أخذها عن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠م). ثم ظهر هذا المصطلح في الأدب مرة أخرى عام ١٩٣٤م في أعمال الناقد الإسباني (فيدركو دي أونيس) (Federico de onis) باعتباره حركة احتجاجية. بيد أن هذا المصطلح نقل إلى الأدبيات الإنجليزية في عام ١٩٣٩ بواسطة اثنين من المفكرين أولهما هو عالم اللاهوت (برنارد ادينجز بل) ليعني به فشل المشروع الحداثي العلماني، وهو الأمر الذي يفرض ضرورة العودة للدين والاخلاق. وثانيهما هو المؤرخ الإنجليزي الأشهر (أرنولد توينبي) Toynbee، الذي استخدم المفهوم ليعني به صعود المجتمع الجماهيري في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، حيث تجاوزت الطبقة العاملة من حيث الأهمية الطبقة الرأسمالية. على أن مصطلح ما بعد الحداثة استخدم في العلوم الاجتماعية ليشير إلى مقترب جديد لدراسة المناهج، وسرعان ما ارتبط بمفهوم (ما

---

(١) Ibid, p. 2.

بعد الصناعي) و(ما بعد المادي)، حيث إن المجتمعات الصناعية المتقدمة قد شهدت في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تغييرات راديكالية[1].

ومن الناحية المنهجية فقد رفضت ما بعد الحداثة إمكانية اختزال دراسة العلوم الإنسانية أو محاكاتها للعلوم الطبيعية، الأمر الذي دفعها إلى تجنب الاتجاهات السلوكية والطبيعية. وعلى عكس الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء، فإن العلوم الإنسانية ينبغي أن تفهم الخبرة ووجهة نظر الشخص موضوع الدراسة، إنها لا تهتم بمجرد الحقائق، ولكن بمعنى هذه الحقائق وتفسيرها للموضوعات الإنسانية. ولتشخيص حالة الاغتراب الراهنة يتم تقديم تحليل تاريخي يبين كيف أن المجتمع الإنساني والذات الإنسانية تطورا عبر الزمن، وذلك بغية معرفة كيف ولماذا ضلت الحضارة الحديثة. إن ما تحتاج إليه هو العودة إلى الحقيقة، أو الأصالة، أو الحرية، أو الذات الانسانية المتكاملة، باعتبارها محوراً للواقع المعاش، على أن ذلك لا يعني التخلي عن الصناعة الحديثة والتكنولوجيا والعلمانية، ولكن يعني إعادة بناء المجتمع (بالمفهوم الماركسي) أو الأخذ بنمط الثقافة الملتزمة قيمياً[2].

ويمكن القول إجمالاً إن ما بعد السلوكية تشير إلى النقد الأبستمولوجي لمشروع الحداثة، كنسق معرفي وإلى التيار السلوكي المرتبط به. ولعل من أبرز المضامين والاتجاهات التي انطوى عليها الاتجاه المعرفي الجديد عودة الارتباط بين «القيم» و«الوقائع»، والتركيز على قضايا العدالة والحرية والمساواة. واذا كان من المهم القول إن ما بعد السلوكية ولدت من رحم السلوكية نفسها، فإنه من المفيد أيضاً عدم الخلط بين الاتجاهات التقليدية التي سادت العلم، في مرحلة ما قبل السلوكية، وتلك الاتجاهات الجديدة التي ظهرت في مرحلة ما بعد السلوكية. وربما يعزى هذا الخلط إلى سببين، أولهما: أن كلا من الاتجاهات التقليدية وما بعد السلوكية وجهت انتقادات حادة للنموذج المعرفي للحداثة، وثانياً: أن كثيراً من مضامين واتجاهات ما

---

(١) Ibid, p. 3.

(٢) Ibid, pp 4-5.

بعد السلوكية أعادت الاعتبار إلى بعض القضايا والاقترابات التي هيمنت على علم السياسية في مرحلة ما قبل السلوكية.

لكن ما الملامح العامة للاتجاهات الجديدة في علم السياسة خلال مرحلة ما بعد السلوكية؟ يطرح ايستون David Easton نفسه - الذي تحول عن إطاره الفكري السلوكي وطالب بإحداث ثورة جديدة - سبعة ملامح رئيسة لما بعد السلوكية أطلق عليها مسمى «عقيدة الملاءمة أو خلاصة التصور الأساسي». ويمكن إيجاز هذه الملامح على النحو التالي[1]:

(١) أولوية الجوهر والمضمون على التقنية في البحث السياسي. فقد يكون من المفيد استخدام أدوات متطورة للبحث والتحقق، إلا أن الأكثر أهمية هو الغاية التي من أجلها تم استخدام هذه الأدوات. وعليه إذا لم يكن البحث العلمي ملائماً ومفيداً في التعامل مع قضايا وإشكالات اجتماعية قائمة، يصبح لا جدوى ترجى من ورائه. يعني ذلك أن الشعار الذي طرحه السلوكيون والذي يقضي بأنه من الافضل أن تكون على خطأ بدلاً من أن تكون غامضاً، واجهته (ما بعد السلوكية) بشعار مضاد، يرى بأنه من الأفضل أن تكون غامضاً بدلاً من أن تكون غير وثيق الصلة بالموضوع.

(٢) التركيز على التغير الاجتماعي في علم السياسة المعاصر، وذلك بدلاً من المحافظة على الوضع القائم والاستقرار الاجتماعي الذي يقبل جوهر التحليل السلوكي. لقد حصر السلوكيون أنفسهم في وصف الوقائع وتحليلها، بدلاً من بذل الجهد الملائم لفهم السياق الاجتماعي الأعم لهذه الوقائع، وهو الأمر الذي جعل البعض يطلق على علم السياسة السلوكي بأنه بمثابة أيديولوجية محافظة من الناحية الاجتماعية تأخذ بمنحى التغير التدريجي المعتدل.

(٣) التركيز على الواقع السياسي المعاش؛ إذ لا يخفى أن علم السياسة - خلال المرحلة السلوكية- قد انفصل تماماً ونأى بجانبه عن الوقائع والحقائق السياسية المحضة. على أن علماء السياسة لم يستطيعوا غض الطرف عن حقائق الموقف

---

[1] Varma, op - cit , pp. 35 - 6

الذي يتعاملون معه. لقد صاحب الثورة التكنولوجية الحديثة وما ارتبط بها من زيادة قدرة الإنسان في السيطرة على قوى الطبيعية اتجاه المجتمعات الغربية صوب نمط متصاعدمن التوترات الاجتماعية ومشاعر قلق وتوتر إزاء المستقبل. فإذا لم تقع على كاهل علم السياسة مسؤولية البحث عن مخرج، ومعرفة سبل تحقيق الحاجات الواقعية للمجتمع البشري، فما هي القيمة المرجوة من وراء هذا العلم إذن؟

(٤) إعادة الاعتبار إلى الجانب القيمي والأخلاقي. لقد أنكر التحليل السلوكي بشكل أو بآخر دور القيم، ووضع جل تركيزه على الاقترابات العلمية المحايدة قيمياً. بيد أن القيم تمثل القوة الدافعة للمعرفة، وإنكار هذا الدور يعني إمكانية استخدام المعرفة في غير موضعها. يعني ذلك أن القيم تمارس دوراً محورياً في علم السياسة، ولا نستطيع تحت مسمى العلمية أن نلقي بها جانباً في عملية التحليل السياسي. فإذا أردنا أن نوجه المعرفة صوب الوجهة الصحيحة، أصبح من المتعين علينا أن نعيد الاعتبار للبعد القيمي، بحيث يحتل موقعه المركزي في علم السياسة.

(٥) تذكير الجماعة العلمية في سياق علم السياسة بدورها الإيجابي في المجتمع؛ إذ يقع على كاهل هؤلاء مهمة حماية القيم الحضارية للبشرية وصونها، إن هؤلاء العلماء لا يستطيعون وفق التذرع بدعاوى التجرد والموضوعية والمحافظة على الوقت أن يعيشوا بمعزل عن المشكلات الاجتماعية الواقعية، وإلا أصبحوا مجرد مجموعة من الفنيين أو الحرفيين في المجتمع.

(٦) الربط بين الفكر والحركة في علم السياسة؛ فإذا انغمس علماء السياسة في المشكلات الاجتماعية فإنهم لا يستطيعون الابتعاد عن إطار الحركة والممارسة السياسية. فالمعرفة لا بد وأن يتم توظيفها والعمل بها. وطبقاً لـ(ايستون) فإن المعرفة تعني تحمل مسؤولية العمل، والعمل يعني المشاركة في إعادة صياغة المجتمع. يعني ذلك أن تيار (ما بعد السلوكية) يرفض النزعة التصوفية التأملية للعلم Contemplative ويؤكد على المزاوجة بين الالتزام والحركة في علم السياسة.

(٧) على أن الاعتراف بالدور الإيجابي الذي يمارسه علماء السياسة في المجتمع، وكذا بالربط بين الفكر والحركة، يعني أنه لا مفر من الاعتراف بعملية تسييس هذا الحقل المعرفي من خلال كافة المؤسسات المهنية والجامعات.

يمكن القول بشكل عام إن مرحلة (ما بعد السلوكية) في علم السياسة شهدت عودة أطر واقترابات نظرية كانت موجودة في القرن الماضي. بيد أن ذلك لا يعني ردة أو عودة إلى الوراء إلى ما قبل السلوكية، وإنما يعني إعادة الاعتبار والنظر في قضايا وأفكار قديمة النشأة، لتوظيفها والاستفادة منها في عملية السير نحو المستقبل. إن تجاوز فكرة أو منهج معين لا يعني إلغاءه لقدمه، فليس كل جديد جيداً، وليس كل قديم عديم الأهمية.

ب) الأزمة المعرفية لمرحلة ما بعد الحداثة.

يرفض كثير من الدارسين السياسيين مفهوم (توماس كون) عن النموذج المعرفي المسيطر؛ حيث يرفض بعض منهم فكرة وجود مثل هذا النموذج في علم السياسة، في حين أن البعض الآخر منهم يرى وجود أكثر من نموذج معرفي واحد، بما يعكس حالة العلم في مرحلة ما بعد الحداثة[١].

وليس أدل على تلك الأزمة المعرفية التي واجهها علم السياسة بكافة حقوله من أن مركز الدراسات الدولية بجامعة برنستون قام بعقد حلقة نقاشية خلال عامي ١٩٩٣-١٩٩٤ بعنوان دور النظرية في السياسة المقارنة؛ وذلك بغية مناقشة وضع حالة الحقل، وإمكانية التوصل إلى قواسم مشتركة تمثل معالم لنموذج معرفي جديد[٢]. فالادعاءات النظرية المتعارضة والمتناقضة قد أودت بوحدة السياسة المقارنة، وضربت بتماسكها المعرفي عرض الحائط. لقد أفرزت مرحلة (ما بعد الحداثة) وجود تيارين رئيسين على طرفي نقيض، أولهما يعبر عن تنوع (ما بعد الحداثة) وينطلق من مقولات النسبية الثقافية، ويشكك من ثم في قيمة التفسيرات

---

(١) انظر: Beardsley, op . cit, pp 58-9

(٢) نشر عرض لأهم مناقشات هذه الحلقة في:
The Role of Theory in Comparative Politics: A Symposium, *World Politics*, Vol. 48, No1, October 1995 , pp 1-49.

السببيّة أو بشكل عام عملية التنظير التقليدية في السياسة المقارنة، أما التيار الثاني فإنه ينطلق من الركائز المنهجية على شاكلة الاستخدام العقلاني والمنطق الاستنباطي والنمذجة المتأثرة بمنظومة الاقتصاد الجزئي ونظرية المباريات؛ وهي جميعها مقتربات تساعد على فهم ديناميات الواقع السياسي المعقد.

ويرى أندروجانوس Andrew Janos أن ما بعد الحداثة أفضت إلى نموذجين معرفيين متنافسين، أولهما: النموذج المعرفي لما بعد التصنيع Postindusrialism، وثانيهما: النموذج المعرفي لما بعد المادية Postmaterialism.

وإذا كان نموذج ما بعد التصنيع يرتبط في كثير من جوانبه بالنماذج السابقة عليه، ولا سيما فيما يتعلق بالدافعية البشرية والاستناد الى مصطلحات العلاقات المتغيرة بين الإنسان وقوى الطبيعة، فإن الذي تغير هو حساب التكنولوجيا؛ إذ لا يخفى أن آليات التحكم البشري في قوى الطبيعة والزمن أفضت إلى تغيرات نوعية في علاقات الإنسان بالإنسان. ويشير جانوس إلى أن هذه الافتراضات أفضت الى ظهور ثلاث مجموعات من النظريات التي تنطوي على قدر كبير من الإبهام:

(١) المجموعة الأولى تمثلها مدرسة المستقبليات وعلى رأسها الكاتب الأمريكي المعاصر ألفن توفلر، والتي رغم عدم تجاهلها لمخاطر التكنولوجيا الحديثة، فإنها طرحت بشكل متوازن الامكانيات المحتملة للأجهزة الحاسوبية والإلكترونيات.

إن الفيلسوف توفلر في ثلاثيته، صدمة المستقبل (١٩٧٠)، والموجة الثالثة (١٩٨١)، وتحول السلطة (١٩٩٠)، يعالج قضية مركزية وهي التغيير، أي ما يحدث للبشر عندما يتحول مجتمعهم فجأة، وهو بذلك يحاول من منطلق النظام المعرفي الغربي أن يقدم رؤية كلية جديدة تشمل المركز والأطراف في النظام العالمي[1]. لقد اهتم كتاب صدمة المستقبل بعملية التغيير وبالطريقة التي يؤثر بها على البشر والمنظمات، أما كتاب الموجة الثالثة فهو يركز على الاتجاهات التي تدفع بنا قدماً نحو التغيير، إنه يحاول النظر في أحداث الثورات

---

(١) انظر: الفين توفلر، تحول السلطة: المعرفة والثروة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين، ترجمة لبنى الريدي (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥)، ص ص ٧-٨.

التكنولوجية والاجتماعية ويعيد وضعها في منظور تاريخي: فالثورة الزراعية التي خبرتها البشرية منذ أمد تعد تعبر الموجة الاولى للتحول، أما الثورة الصناعية فإنها تمثل الموجة الثانية، أما التطورات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي ظهرت ابتداء من منتصف الخمسينيات، فإنها تمثل الموجة الثالثة، وتعلن عن ميلاد الحضارة بعد الصناعية الجديدة.

ويحاول توفلر في تحول السلطة أن يقترح نظرية جديدة للسلطة الاجتماعية، ويأخذ على عاتقه استكشاف التحولات والتغيرا ت الجارية في عالم الاعمال، والاقتصاد، والسياسة، والعلاقات الدولية. ويفصّل توفلر اثني عشر ملمحاً للنظام الجديد ما بعد الصناعي، حيث يعتمد وبشكل مكثف على تبادل البيانات، والمعلومات، والمعرفة؛ فهو نظام فوق رمزي، وبدون تبادل للمعرفة لا يكون هناك تكون لثروة جديدة، ويعطى توفلر صورة مغايرة للبطولة في النظام الجديد؛ فلم يعد العامل ذو الأوفرول الأزرق، أو المدير، أوحتى صاحب المال، هو الذي يمثل البطولة، ولكنه المبتكر الذي يجمع بين المعرفة والقدرة على الابداع، سواء داخل منظمة كبيرة أو خارجها[1]. ومن الملفت للنظر حقاً أن نموذج المجتمع الجديد الذي يطرحه توفلر هو محليّ ودولي في آن واحد بفعل التكنولوجيا الحديثة، وهو يتجاوز حدود الدولة ومفاهيم السيادة التقليدية ويتجه دوماً شطر الفرد، حيث إنّه الهدف المبتغى.

(٢) ويطرح كلٌ من الكاتبين الأمريكيين دانيل بل Daniel Bell وموديس جانوفيتز Morris Janowitz مفهوم ما بعد التصنيع وإن كانا أكثر تحفظاً في توقعاتهما، لقد اعتبرا أن طبيعة التغير التكنولوجي، حتى في أفضل الظروف، تفضي إلى عدم الاستقرار السياسي. وطبقاً لتقاليد العلم (النيوتوني) يمكن التنبؤ بظهور توازن جديد، بيد أنه لا يمكن التأكد من ملاءمة هذا النمط الجديد للأشكال المتعارف عليها من الديمقراطية الليبرالية.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ص ٢٨٥ - ٢٨٧.

ويرى (دانيال بل) أنه إذا كان المجتمع الصناعي يرتكز على تكنولوجيا الآلة، فإن المجتمع ما بعد الصناعي يرتكز على الفكر ويتشكل بالتكنولوجيا الفكرية، وإذا كان رأس المال والعمل يمثلان أبرز الملامح الهيكلية للمجتمع الصناعي فإن المعرفة والمعلومات يمثلان كذلك أبرز ملامح المجتمع ما بعد الصناعي[1]. وليس بخاف أن نموذج المجتمع ما بعد الصناعي الذي يقترحه (بل) يقوم على مركزية المعرفة النظرية. صحيح أن كل مجتمع يقوم على قاعدة معرفية؛ بيد أن الذي تغير في هذه الحالة هو عملية تشفير المعرفة النظرية والعلم المادي باعتبارهما اساس الابتكار التكنولوجي. ويمكن إدراك كنه هذا التغير في الصناعات القائمة على العلم الجديد، مثل الحواسيب والإلكترونيات والبصريات والتركيبات الكيماوية، التي رسمت التحول الصناعي في الثلث الأخير من القرن العشرين.

ومن الملفت للنظر حقاً أن نموذج (بل) للمجتمع ما بعد الصناعي، يأخذ بعين الاعتبار أثر التغيرات التكنولوجية في معادلة علاقة الإنسان بالطبيعة والكون من حوله، حيث أفضت إلى تحول نوعي في علاقة الإنسان بالإنسان. فقد كان شكل العلاقة في المجتمع قبل الصناعي أشبه بالمباراة في مواجهة قوى الطبيعة، حيث كان بنو البشر يرتكزون في حياتهم على التربة والمياه والغابات، ويعملون في جماعات صغيرة غالباً، وهو الأمر الذي وضعهم دوماً تحت رحمة تقلبات الطبيعة، أما في المجتمع الصناعي فقد تم تقزيم الإنسان بواسطة الآلات الحديثة؛ أي أن المباراة هنا كانت مع الطبيعة المصطنعة من حوله. أما في المجتمع ما بعد الصناعي فقد أصبح العمل مجرد مباراة بين الأشخاص أنفسهم.

وليس بمستغرب أن يقوم تصور (بل) للمجتمع ما بعد الصناعي على سلطان العلم، والارتكاز على مفاهيم الكفاءة والإنجاز؛ فتلك سمة الحداثة وما بعد الحداثة على السواء. بيد أن أحد الملامح الفارقة للمجتمع ما بعد الصناعي، هو

---

(١) أنظر عرضا مفصلاً لهذه الأفكار في:

Daniel Bell, " The Coming of post- Industrial Society" in Cahoone, op.cit, pp 423-36

تركيزه على قطاع الخدمات، ولا سيما الإنسانية، في الصحة والتعليم والخدمات الاجتماعية والخدمات المهنية والتقنية (في البحث والتقويم والحواسيب وتحليل النظم)[1]. وقد أعطى هذا التوسع فرصاً أكبر للمرأة من أجل تحقيق الاستقلال الاقتصادي، ومع ذلك فانه أضحى مصدراً للتوتر الاقتصادي بشكل عام؛ حيث إن التوسع في هذه الخدمات قيّد من إمكانيات النمو الاقتصادي فضلاً عن كونه مصدراً للتضخم.

(٣) ويبدو أن الصياغات النظرية التي تندرج تحت المجموعة الثالثة لنظريات ما بعد التصنيع لا تزال في طور التشكل ولا يجمعها كل متجانس. وتتعامل هذه الصياغات مع جوانب مختلفة للتغير التكنولوجي مثل:[2].

١ - ظهور أدوية فعالة وعالية التكلفة.

٢ - تطوير نظم الاتصال السريع.

٣- الزيادة الهائلة في سرعة السفر والانتقال.

٤ - انتشار الأدوات والأجهزة الآلية التي حلت محل العمالة البشرية.

٥ - الزيادة الهائلة في القوى التدميرية للأسلحة التقليدية والنووية على السواء.

وليس بخاف أن الرابط بين هذه الاكتشافات ليس هو القفزة الكمية للسيطرة على قوى الطبيعة، وإنما مقدرتها على تمزيق أوصال المؤسسات القائمة في كافة مستويات الوجود الإنساني. لقد اكتسب الفرد قوة غير مسبوقة في مواجهة المجتمع، كما أن الدولة والمجتمع الواحد، امتلكا أيضاً قوة غير مسبوقة في مواجهة المجتمع الدولي الأوسع، وهذا يطرح التساؤل حول مستقبل الدولة والنظام الدولي في عصر المعلومات وما بعد الانترنت[3]، هل سوف يتم تقويض دعائم النظام الدولي الذي شهد نوعاً من الاستقرار والاستمرارية خلال ما يربو على مائتي عام خلت؟

---

(١) حول ملامح المجتمع مابعد الصناعي بشكل أكثر تفصيلاً، انظر: Ibid, 429-31.

(٢) أنظر: Janos, op.cit, p. 142

(٣) يرى بيل جيتس أن التطور الهائل في عالم المعلومات سوف يضفي أبعاداً جديدة على سياسات العولمة، انظر في تفصيلات ذلك: بيل جيتس، المعلوماتية بعد الإنترنيت (طريق المستقبل) (ترجمة عبد السلام رضوان (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ٢٣١، آذار ١٩٩٨).

وعلى العكس من النموذج المعرفي لما بعد التصنيع، فإن نموذج ما بعد المادية يستند بشكل محوري على التراث الأصيل لعلم الاجتماع الأمبريقي؛ فالمشروع التنويري لما بعد المادية يقوم على أساس الجمع بين عناصر مادية وأخرى مثالية. ويعد (يورغن هابيرماس) من أبرز منظري هذا المشروع الجديد حيث انطلق من مقولة إن ديناميات التاريخ تتأثر بمنظومة علاقات الإنسان بالإنسان (أكثر من تأثرها بمنظومة علاقات الإنسان بالطبيعة). وكما فعل (فيبرWeber وبارسونز Parsons)، وإن كان بصورة أبلغ، قدم (هابير ماس) رؤية متوازنة بين المصالح المادية والمثالية من خلال ربطها بعملية التطور التاريخي[1].

ففي عصر ما قبل الحداثة كان يهيمن على الحياة والثقافة والسياسة ولع شديد بمصير الروح البشرية، وهو ما انعكس في عملية المأسسة السياسية للحق المقدس. أما في عصر التصنيع الرأسمالي فقد هيمنت المصالح المادية، وعليه فقد عكست المؤسسات القائمة مذهب المنفعة العلمانية كما أضحت الثقافة انعكاساً للمصالح المادية أو طبقاً لتعبير (هابيرماس) أصبح العالم الحي مستعمرا من قبل العالم المادي. يعني ذلك أن عالم ما بعد الحداثة يشهد عودة المصالح المثالية التي تم التعبير عنها من خلال ثقافة جمالية (تعلي مبادئ الفن والجمال على ما سواها) وسياسة عاطفية. على أن هذا المشروع الجديد شأنه شأن خطط كل من (فيبر) و(بارسنز) هو تنموي ويتمحور حول الذات، حيث يتوقع أن وعي ما بعد المادية سوف ينتقل من الغرب إلى المناطق الأخرى الأقل تطوراً في العالم.

٤. رؤية نقدية من منظور معرفي توحيدي.

على الرغم من التحولات المعرفية التي شهدها علم الاجتماع الغربي منذ بداية فكر الحداثة، فإن العقل الغربي لم يتجاوز قط، سواء بوعي أو بغير وعي، ثوابت ومحددات النظام المعرفي الغربي، فمن الناحية المعرفية ظلت اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة على تنوعها واختلافها تؤمن بالعقل وبمركزية الإنسان. فالعقل الغربي

---

(١) أنظر: Janos, op.cit, p 143

تجريدي نزاع للتجريد والترميز الرياضي، كما أنه وضعي يستبعد العامل الديني والخلقي. ويرى البعض أنه مع ثورة التكنولوجيا والمعلومات فقد العقل جانباً من سلطاته وهالة القداسة التي أحاطت به دوماً؛ حتى إنه أصبح مجرد عقل أدائي على حد تعبير (هابير ماس)[١].

لقد تعرض الفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو) في كتابه نظام الأشياء The order of Things إلى مفهوم الإزاحة المعرفية displacement وما يترتب على ذلك من انقطاع أو فراغ معرفي، والملفت للنظر في فكر (فوكو) أنه ربط عملية التحولات المعرفية بوجود حالة من التفتيت والتشرذم في الفكر الفلسفي. فالرؤية الكلية للوجود التي كانت تجمع الكون والله والانسان تم اختزالها عبر مراحل وأحقاب زمنية، وذلك من خلال استخدام مفهوم الإزاحة المعرفية، وعليه فقد أزاح العقل بالمفهوم الكانطي العالم الخارجي في فترة معرفية، ثم ازاح العالم المادي والاقتصادي وجود الله وعالم الميتافيزيقيا في فترة أخرى، وأخيراً فإن اللغة والنص أزاحا العقل والاقتصاد معا. وهكذا تحول خطاب ما بعد الحداثة الى اللغة ووقع في إسارها، حتى إنه أضحى ذا لهجة فردية شخصية لا أحد يفهمها غير المتحدث نفسه[٢].

على أن السؤال الذي يواجهه ويطرحه أي مسلم يعيش حالة اغتراب مع عالمه، وحالة من التناقض بين ما يؤمن به وما يعتقده وبين واقعه ونمط حياته هو: أين المفر؟ وكيف يتأتى للإحيائية الإسلامية باعتبارها قوة للتجديد الثقافي على المستوى العالمي، أن تواجه عولمة ما بعد الحداثة؟ بيد أنه قبل الولوج، إلى بعض ملامح التصور البديل للمواجهة تجدر الإشارة إلى عدد من القضايا اللازمة لتحقيق القدرة على الفهم، وذلك على النحو التالي:

---

(١) أنظر: بوشكلاته، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٢) راجع خطاب التفكيك الذي يميز ما بعد البنيوية في الأدب في: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٢، ابريل ١٩٩٨).
وانظر أيضاً عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية.
إسلامية المعرفة، العدد العاشر، خريف ١٩٩٧، ص ص ٩٣ - ١٢٢.

١ - إن النظام المعرفي الغربي منذ الحركة السلوكية يقوم على مبدأ العولمة الغربية؛ أي أن العالمية تدور حول مركزية غربية واضحة تقوم على قيم العلمنة والفردية والحرية وحقوق الإنسان. ومن ثم فإن القول بأن ما بعد الحداثة دفعت بعلم السياسة ليتخلص من التزامه بمفهوم النظرية الكبرى، وأن يأخذ بعين الاعتبار مسألة الخصوصية الثقافية قول مردود عليه؛ وذلك من ناحيتين: الأولى أن القيم التي ينطوي عليها فكر الحداثة أو ما بعد الحداثة هي ذات مركزية أوروبية، يؤكد ذلك قول أحد الكتاب: أن أوروبا هي المنبع الفريد لجملة أفكار الحرية الفردية والديموقراطية السياسية، وسيادة القانون وحقوق الانسان، والحرية الثقافية... إن هذه أفكار أوروبية وليست أفكاراً آسيوية أو إفريقية أو شرق أوسطية إلا بالتبني[1] وثانياً فإن الخصوصية التي نادى بها مفكرو ما بعد الحداثة أو طالب بها العالم غير الغربي هي تنطلق من الأسس المعرفية الغربية ذاتها؛ أي إنها وليدة عصر العولمة. ولنا أن نتساءل هل يقبل النظام العالمي المسمى بالجديد خصوصيات إقامة مشاريع للنهضة تعتمد على مخزون الأمة الإسلامية وتراثها مثلما هو الحال في إيران أو السودان؟

٢- يرتبط بالملاحظة السابقة ويؤكدها أن عولمة ما بعد الحداثة تستند في التمويل على مجموعة من الاحتكارات الكبرى في ميادين التكنولوجيا، والموارد الطبيعية، وأسواق التمويل ووسائل الإعلام والاتصال، إضافة إلى أسلحة الدمار الشامل[2]. وعليه فإن القول بأن عصر المعلومات سوف يقضي على أوضاع عدم العدالة بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، يمثل ضرباً من الترويج للاستعمار الجديد. ولننظر بتأمل نبوءة "صاحب شركة Microsoft بيل جيتس

---

(١) أوردها هنتنجتون في سياق حديثه عن تفرد الحضار الغربية ومركزيتها، انظر في تفصيلات ذلك:
Samuel P. Huntington, "The West: Unique, Not Universal", Foreign Affairs, November - December 1996.

(٢) انظر: Samir Amin, *Capitalism in the Age of Globalism* (London: Zed Books, 1997).

"Bill Gates" عن عالم ما بعد الإنترنيت حيث يؤكد على أن «المحصلة النهائية ستتمثل في أن العالم سيصبح أكثر ثراء، ومن ثم لا بد أن تكون الحياة في ظله اكثر اتساماً بالتوازن والاستقرار، فبرغم أن الدول المتقدمة والعاملين في تلك الدول سيحتفظون على الأرجح بموقع متقدم على نحو ملموس على الصعيد الاقتصادي، فإن الفجوة بين البلدان الغنيّة والفقيرة سوف تتضاءل. والواقع أن البداية المتأخرة تنطوي أحياناً على بعض المزايا فهي تتيح لمن تبنوا التكنولوجيا متأخراً إمكانية اختصار الخطوات أو المراحل وتفادي أخطاء الرواد؛ بل إن بعض البلدان التي ليس لديها تصنيع على الاطلاق سوف تنتقل مباشرة إلى عصر المعلومات. إن أوروبا لم تتبنّ استخدام التلفزيون لسنوات عديدة بعد الولايات المتحدة، وكانت النتيجة صورة أعلى جودة لأنه كانت قد توافرت في الوقت الذي وضعت فيه أوروبا مقاييس تشغيلها خيارات أفضل. وكانت النتيجة تمتع أوروبا بصور تلفزيونية أعلى جودة لعقود عديدة»[1].

وليس بخاف أن الولايات المتحدة تحتكر وحدها حوالي تسعين بالمائة من وسائل الاعلام في العالم، وتؤثر بقوة في تلك التي لا تقع تحت سيطرتها المباشرة، وهو الأمر الذي يضخم الخطاب الأمريكي، ويساعد على نشر الثقافة الشعبية الأمريكية ونمط الحياة الأمريكية[2]. فما هي دلالة أن يجلس مثقف مسلم يشاهد محطة (السي أن أن) وفي يده جهاز للهاتف الخلوي المتنقل، وعلى بعد أمتار قليلة منه قد توجد عشرات الأسر لا تستطيع أن تحصل على مياه نظيفة وسكن ملائم؟

٣- إن علم السياسة لم يستطع أن يتخلّص من مضمونه الأيديولوجي في مرحلة ما بعد السلوكية. وليس أدل على ذلك من متابعة التطور الذي شهده حقل التنمية السياسية؛ إذ لا يخفى أن هذا الحقل نشأ وترعرع في أحضان علم السياسة الأمريكي خلال سنوات الحرب الباردة، وحمل مفهوم التنمية منذ البداية،

---

(١) انظر: بيل جيتس، مرجع سابق، ص ص ٤١٤ - ٤١٥.

(٢) انظر: ايريك وينكل، مرجع سابق، ص ١٦٦.

بدلالة قيمية وأيديولوجية، حيث استخدم لمواجهة خطر التوسع الشيوعي في بلدان العالم الثالث، ليس بمستغرب إذن أن ينظر إلى التنمية السياسية بوصفها مشروعاً مناهضاً للشيوعية، وموالياً لأمريكا، ويهدف إلى تحقيق الاستقرار السياسي[1]. وعلى الرغم من الأزمة المعرفية التي عانت منها دراسة التنمية السياسية منذ أواخر الستينيات، فإن القراءة الواعية لأدبيات التنمية تفصح بجلاء عن وجود التزام أيديولوجي تعبر عنه منظومة القيم المحورية التي تنطوي عليها نظرية التنمية السياسية تجاه الرأسمالية، سواء على الصعيد الدولي، أو بحسبانها أنموذجاً للتغيير الاقتصادي والاجتماعي ينبغي على الدول النامية أن تحتذيه. وإذا كان التحليل الأبيستمولوجي لنظرية التنمية يظهر أنها ترتكز على مقولات وافتراضات المشروع الحداثي، فإنه لا يخفى ما ينطوي عليه هذا المشروع من فكرة الإلحاق الحضاري للمجتمعات النامية بالغرب.

وقد ظهر ذلك جلياً عندما انتهت الظروف الدولية والإقليمية التي دفعت إلى طرح المشروع التنموي، إن الذي تغير هو المسمى، لكنّ المبادئ والأهداف ظلت باقية.

ففي أوائل التسعينيات بدأت عملية تأسيس اتجاه جديد للتنمية السياسية وهو الأمر الذي يذكرنا بما حدث مع الرعيل الأول من كتاب التنمية السياسية في أوائل الستينيات، لقد تركت مؤسسة فورد مكانها لمؤسسات وهيئات أخرى على رأسها: الهيئة القومية الأمريكية من أجل الديموقراطية (والتي تأسست عام ١٩٨٣)، ومؤسسة هوفر، وبرنامج أمريكا اللاتينية للدارسين التابع لمركز ودرو ويلسون العالمي (والذي تأسس عام ١٩٧٧).

ولا شك أن هذه المؤسسات أكدت على الجهود السابقة التي بذلت في حقل التنمية السياسية، ففي عام ١٩٩٠ صدرت مجلة الديموقراطية (Democracy) عن

---

(١) انظر: Robert Packnham, "Political Development Doctrines in the American Forecign Aid, " *World Palitics*, XVIII, jan 1966, p 213
وانظر أيضاً: Higgott, op.cit, ch.x.

الهيئة القومية الأمريكية من أجل الديموقراطية، حيث قامت بنشر دراسات لعدد من الكتاب المعروفين مثل (هنتنجتون Huntington) و(شميتر Schmitter) و(أدونيل O'doneele) وغيرهم، ولعل هذه الدراسات تعادل سلسلة دراسات التنمية السياسية التي بدأت عام ١٩٦٣.

لقد فرض النموذج الثقافي الليبرالي الأمريكي المتزمت مجموعة من القضايا المركزية تمحور حولها علم السياسة المعني بالتنمية، وهي كما حددها عالم السياسة الأمريكي (روبرت باكنهام Robert Packenham) على النحو التالي:[١]

أ- إن التغير والتنمية عملية سهلة.

ب- أن الأشياء الجميلة تسير بغير انقطاع.

جـ- إن الثورة والنزعات الراديكالية تعد أموراً غير مرغوب فيها.

د- إن توزيع القوة أفضل من تركزها.

ولا شك أن القبول بهذه القضايا يساعد على تحديد طبيعة التخلف، و يؤثر على مسار الخيارات الخاصة بحل المشكلات هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يساعد على استقرار النخبة، والمحافظة على النظام، ومن ثمّ كسر حدة التساؤلات الجوهرية المتصلة بالعلاقات الثنائية القائمة.

٤- إن حركة الوعي الثقافي التي نادت بمثالية النموذج المعرفي لما بعد المادية في الغرب هي تماماً تنطلق من نفس منطلقات خطط المشروع الحداثي، حيث تنبع من الغرب، وتنتقل بعد ذلك إلى الأجزاء الأخرى الأقل تقدماً في المعمورة. ويمكن في هذا السياق أن نشير إلى دعوات المحافظة على البيئة وقيم الجمال ومثالية الطبيعة التي أطلقها أنصار اليسار الجديد في الغرب. فمثل هذه الدعوات لا تعني خروجاً على طرائق الحياة الرأسمالية في الغرب التي تقوم على نمط الاستهلاك الترفي والمتعة الفردية[٢].

---

(١) نقلاً عن: .Ibid, p. 69

(٢) انظر: Jonos, op.cit, p 144

لوحظ في أواخر الثمانينات أن هؤلاء الشباب من المتعلمين والمهنيين الذين فروا من ألمانيا الشرقية إلى الغرب، لم يظهروا أنهم فروا نتيجة بغضهم للفلسفة السياسية السائدة، ولكنهم في الوقت نفسه اعترفوا بأنهم يسعون وراء فرص اقتصادية أفضل. إنّ خيارات أوسع من السلع الاستهلاكية، وإغراءات نمط الحياة اليومية بمنظورها الغربي الرأسمالي، لم تعد ذات جاذبية خاصة لمهاجري أوروبا الشرقية فقط، ولكن أيضاً تشكل جزءاً من تطلعات وأنماط حياة الكثيرين في مختلف أرجاء المعمورة. يكفي للتدليل على ذلك ملاحظة انتشار محلات الوجبات السريعة ومراكز التسوق الكبرى في العديد من الدول النامية[١].

ويمكن القول إن هذا التفسير السيكولوجي يظهر أن التوقعات الاقتصادية للأفراد تتشكل من خلال أنماط الاستهلاك للآخرين أو من خلال قوى المحاكاة لمستويات الإنفاق المعتبرة. ولا شك أن الإخفاق في تحقيق هذه المطالب يؤدي إلى خبرة مؤلمة من الحرمان، وقد تم دعم هذا الافتراض من خلال البحث الامبريقي لاقتصاديين محدثين، حيث أثبتوا أن كلا من الاستهلاك والادخار لا يتشكلان من خلال الدخل الجاري، وإنما هما نتاج سلوك الآخرين أو خبرة الفرد السابقة[٢].

بيد أن السؤال الذي يظل مطروحاً، رغم وجود هذه النماذج الأمبريقية، يتمثل في لماذا تتحول محاكاة رفاهية القلة إلى رغبة وتوقعات وإحباطات من جانب الكثرة الذين فشلوا في الحصول عليها؟ ويمكن تبرير هذا التساؤل من منطق أن تباين الثروات بين المجتمعات، في فترة ما قبل القرن السابع عشر، لم تترتب عليه عواقب وخيمة كتلك التي ظهرت في العصر الحديث.

---

(١) يرفض هنتنجتون مقولة أن انتشار السلع الاستهلاكية الغربية يؤدي إلى نشر الثقافة الغربية في مختلف أرجاء المعمورة، فجوهر الحضارة الغربية يكمن في الماجناكارتا (وهي وثيقة الحقوق الكبرى التي انتزعها النبلاء من الملك جون عام ١٨١٥) وليس الماجنا ماك (وجبات ماكدونالد). على أن ما نعنيه في هذا السياق هو دلالة انتشار ثقافة الاستهلاكية وأثر المحاكاة على المجتمعات النامية، انظر: Huntington, op.cit, p 28.

(٢) انظر: Janos, op.cit, p. 126.

ما العمل؟ نحو بديل حضاري

إن حالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان في نهاية القرن العشرين، بسبب فشله في السيطرة والتحكم على عالمه، هي التي دفعته إلى إعادة التفكير في منظومة علاقته بالطبيعة والكون من حوله، وبأخيه الانسان كذلك. وقد رأينا آنفاً أن تلك العملية أفضت إلى تحولات معرفية وأبستمولوجية تترى في الغرب: من السلوكية إلى ما بعد السلوكية، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الرأسمالية إلى ما بعد الرأسمالية، ومن التصنيع الى ما بعد التصنيع، ومن المادية إلى ما بعد المادية ومن البنيوية الى خطاب التفكيك... وهلم جرا. وليسس بخاف أنه إذا كان التحول سمة من سمات النظام المعرفي الغربي، إلا أنه لا يستبعد مركزية الإنسان والبحث عن رفاهيته ومتعه الخاصة. إن كثيراً من الاختراعات التكنولوجية الحديثة تستهدف الجوانب السيئة التي أفرزتها التكنولوجيا الحديثة في الغرب!

بيد أننا إذا انطلقنا من النظام المعرفي الحضاري التوحيدي الذي يرتكز بشكل أساسي على الوحي المنزل (قرآناً وسنة) لوجدنا أنه ينطلق منه، ويشتمل على رؤية كلية إسلامية للإنسان والكون والوجود والله باعتباره سبحانه الخالق والمهيمن على كل شيء. وعلى عكس التصور الذي طرحه (ميشيل فوكو)، ولا يشتمل النظام التوحيدي على مفهوم الإزاحة حيث أن منظومة العلاقات بين مكونات هذا النظام تقوم على مجموعة من المرتكزات الثابتة لعل من أبرزها:[1]

- قيمة التوحيد باعتبارها قيمة عليا في منظومة القيم التي يقوم عليها هذا النظام ومنها اشتق اسمه.
- التمايز العقيدي النابع من قيام المسلم بتحقيق مفهوم العبودية لله؛ فالدولة الإسلامية عابدة متعبدة عاملة تهدف إلى تكريس مفاهيم الاستخلاف والعبودية.

---

(١) انظر وراجع: حامد عبد الماجد قويس، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، ط ١ (القاهرة: دار التوزيع والنشر الاسلامية، ١٩٩٣) ص ص ٢٢-٢٣.

- الاجتهاد الفكري.
- معالجة قضايا الواقع.

إن هذا النموذج الحضاري يجعل الغاية من الوجود الإنساني عامة هي العمل الصالح[1]؛ لأنه الأصل في عمارة الدنيا وإقامة الحق والعدل فيها. يقول تعالى: ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ (الملك: ١-٢)، ولا ريب أن عمارة الدنيا بالعمل الصالح وإقامتها على أساس الحق والعدل هو الحضارة الإنسانية بعينها روحاً ومادة لقوله تعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود: ٦١)، وقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (النساء: ٥٨)، وليس هذا فقط فحسب، بل إن الإسلام يحمل ميزان العدل أيضاً بين الأعداء ﴿ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (المائدة: ٨).

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة فهم موقع السياسة من هذا النظام المعرفي التوحيدي؛ لأن ذلك يحدد بالقطع موضع التنظير السياسي في الاسلام وركائزه وقيمه ووظائفه، وحتى احتمالات التغيير السياسي، فالسياسة في هذا النموذج توصف بالشرعية، ومحورها القيام على الأمر بما يصلحه أي في الدنيا والآخرة[2]. يعني ذلك أن الترابط وثيق بين السياسة والدين في الخبرة الإسلامية، يقول الإمام الغزالي: «الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد،

---

(١) انظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم (دمشق: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧) ص ٨٩-٩١.

(٢) إن وصف السياسة بأنها شرعية يعني أنها مقيدة بالشرع في مفهومها وقيمها وغاياتها وموضوعها. وإذا أخذنا بمفهوم ابن القيم الجوزية للشريعة حيث يقول بأن (مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فإن معاني السياسة الشرعية لا تخرج عن هذا التحديد.

لمزيد من التفصيلات انظر: مصطفى محمد منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، ط ١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٦)، ص ص ٦٦- ٧٠.

وعمارة البلاد بالعدل في العباد»[1] يوضح ذلك مدى الترابط في المنظومة الإسلامية بين العناصر المادية والقيمية المكونة للنموذج الحضاري الإسلامي.

وإذا كانت السياسة الشرعية توافق ما نطق به الشرع فإنها تكون بمثابة قواعد عامة وتطرح مجالاً كبيراً للحركة والتنظير والبناء. وهنا يتحقق أحد مكونات النظام المعرفي التوحيدي، ألا وهو الاجتهاد البشري. بيد أن الاجتهاد السياسي يقوم على ركائز ثلاثة: فقه الأصول في المجال السياسي، وفقه الواقع السياسي، ثم فقه تنزيل الأصول على الواقع السياسي. يطرح ذلك من جهة أخرى ارتباط التنظير السياسي بالحركة وبالواقع وليس أدل على ذلك من نموذج دولة المدينة في عهد الرسول ﷺ؛ حيث يبرز في هذا السياق ثلاث قضايا هي فكرة دستور المدينة، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وتوحيد الوجهة من خلال المسجد[2].

ومن المعلوم أن مقاصد الشريعة الخمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ العرض، وحفظ المال، تشكل البيئة القيمية للدولة الإسلامية؛ وهي في جوهرها تؤكد على حقوق الإنسان بالمنظور الإسلامي، ومن ناحية أخرى فإن التعامل مع هذه المقاصد يأخذ بعين الاعتبار فقه الواقع وأحكام الضرورة، ومن ذلك المبادئ التالية:[3]

- الضرورات تبيح المحظورات.
- لا ضرر ولا ضرار.
- الضرر يزال، ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

وعلى عكس النظام المعرفي الغربي الوضعي، الذي يقوم على مركزية أوروبية واضحة، ولا يعترف بالآخر أو على الأقل يتعرف عليه ليسفهه، فإن النموذج التوحيدي يقوم على قاعدة الانفتاح الحضاري، حيث أن الدولة الإسلامية التي

---

(١) انظر: أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دراسة وتحقيق، محمد أحمد دمج، ط١ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

(٢) انظر: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ص ٩٠ - ٩٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

ترتكز عليه تسعى إلى تحقيق وظيفة حضارية دعوية[1]، ولن تتحقق هذه الدعوة إلا بالاتصال بالآخر، وهو الأمر الذي يتطلب بدوره معرفة الآخر من مختلف النواحي.

واستناداً إلى ما سبق فإن أي نموذج معرفي يستند على النظام المعرفي التوحيدي لا بد وأن يساعد على فهم السنن العامة التي تنبني عليها حركة الإنسان والكون والحياة. ومن الناحية المنهجية يمكن الأخذ بأصول وقواعد المنهج العلمي بما لا يخالف ما نطق به الشرع. ويكفي أن نتذكر أن العلماء المسلمين والعرب قد تبنوا منذ البداية قواعد المنهج التجريبي الحديث، ويمكن ان نسوق في هذا الصدد مثالين بارزين: أولهما: منهج جابر بن حيان في كتابه الخواص حيث يقول ومنذ المقدمة: «يجب أن تعلم أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه، فما هو عندنا بالملاحظة الحسية أوردناه وما بطل رفضناه»[2]. وثانيهما: منهج الحسن بن الهيثم في مقدمة المناظر حيث يقول: «نبتدي بالبحث باستقراء الموجودات ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نرتقي في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقاء المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، ونصل بالتدريج واللطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين»[3].

واستناداً إلى ما سبق قد يطرح سؤال مفاده: هل يعني إيماننا بخصوصيتنا الحضارية رفضاً للآخر وعدم الاعتراف به؟ لا أعتقد أن ذلك هو غاية التحليل والدراسة التي ندعو إليها، إنما نسعى إلى تحقيق القدرة على الفهم، وهي عملية مستقلة ينبغي أن تسبق أي قرار واع يهدف إلى التعامل مع الآخر.

---

(1) انظر: حامد عبد الماجد، مرجع سابق وانظر ايضاً الدراسة المتعمقة التي أعدها سيف الدين عبد الفتاح بعنوان «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام»، بحث مقدم الى ندوة: منظور الفكر الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، ٣٠ نوفمبر - ٢ ديسمبر ١٩٩٧.

(2) نقلاً عن بشته، مرجع سابق، ص ٦٣.

(3) انظر: المسيري، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٥.

خاتمة

من الجلي أن علم السياسة منذ التقاليد الأرسطية الإغريقية القديمة يعكس رؤية معرفية متمركزة حول الذات الأوروبية. وعندما احتضنت المدرسة الأمريكية علم السياسة المعاصر خلال القرن العشرين، أصبح هذا العلم أكثر ارتباطاً بواقع المجتمع الأمريكي ومشكلاته، وهو ما أثر يقيناً على التحولات المعرفية التي شهدها علم السياسة منذ ذلك الوقت. فالثورة السلوكية التي ارتبطت بتقاليد الفلسفة الوضعية أحدثت نقلة نوعية في علم السياسة الذي تأثر في نهاية الخمسينيات والستينات بمفهوم النظرية الكبرى، والأخذ بعين الاعتبار التحولات التكنولوجية والإجراءات العقلانية. وفي هذه المرحلة من تطور علم السياسة يمكن أن نلاحظ تأثير متغيرين هامين:

- أولهما: ما أطلق عليه عالم السياسة الأمريكي (روبرت باكنهام Robert Packenham) أيدويولوجيا الليبرالية الأمريكية.
- وثانيهما: ما أطلق عليه البعض أيديولوجيا النزعة التنموية.

وبمراعاة دراسات التنمية السياسية التي أنجزت أواخر الخمسينات وأوائل الستينات، بتأثير مباشر أو بتحفيز من لجنة السياسة المقارنة التابعة لمجلس أبحاث علم الاجتماع الأمريكي، نلاحظ أنها شكلت انقطاعاً عن الأعمال التي أطلق عليها عدد من الكتاب "النزعة القانونية الشكلية". فالدراسات السلوكية في علم السياسة طرحت تحولاً منهجياً، بمعنى التحول من التركيز على المتغيرات القانونية والمؤسسية إلى التركيز على المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية.

على أن السلوكية، التي تمثل مضمون المشروع الحداثي في العلوم الاجتماعية، قد تعرضت لانتقادات معرفية نالت من أسسها وأركانها، وهو ما أدى الى زعزعة نموذجها المعرفي التنموي المرتبط بها والدائر في فلكها. وليس بخاف أن ذلك النقد قد مثل أزمة منظورية وفقاً للمفهوم الكوني (Kuhnian) في علم السياسة، الأمر الذي أفضى فيما بعد إلى تجاوز فكر الحداثة وتأسيس نماذج ما بعد الحداثة. وقد

اتسمت ما بعد الحداثة، بتعددية مفرطة تغيب عنها المرجعية والمعيارية، وإن كانت مادية. فعالم ما بعد الحداثة تسقط فيه كل المنظومات المعرفية والأخلاقية والجماعية، فالأمر ليس إلا عملية تفكيك كاملة.

وعلى الرغم من أن فلسفة ما بعد الحداثة قد أفضت إلى تغيرات وتحولات منهجية ومعرفية في علم السياسة، حيث بدأ يركز على مفاهيم النسبية الثقافية، ويبتعد عن مفهوم النظرية الكبرى، وذلك تمشياً مع تقاليد ما بعد الحداثة التي رفضت مفهوم القصص (النظريات) الكبرى ذات النزعة الكلية والمتمركزة حول (اللوجوس Logos)، أي العقل، فإن ذلك يقوض أيضاً من دعائم الأسس المعرفية التي يستند عليها الآخر (أي نحن)؛ إذ إن الحقيقة الدينية بل والإنسانية غير واردة، فالأمر ليس إلا مجرد قصص صغرى لا تتجاوز شرعيتها ذاتها تماماً كالنظام اللغوي الذي ينغلق على ذاته!.

إن المسلم المثقف مدعو في ظل واقع التخلف المادي والتكنولوجي الذي يعيش فيه وحالة التبعية التي تحاصره أنى غدا أو راح، لأن يفهم العالم من حوله. فهل نحن فعلاً بحاجة إلى أنماط التكنولوجيا المتقدمة الموجودة في الغرب؟ إن كثيراً من التقنيات الحديثة إنما صممت للتعامل مع الواقع الغربي، ولمعالجة بعض مشكلات الحداثة. وعليه فإن التحدي الذي يواجهنا ونحن على أعتاب عصر جديد يتمثل في مدى إمكانية إعادة تشكيل حياتنا في ظل متغيرات عالم ما بعد الحداثة، واستناداً إلى قاعدة نظامنا المعرفي التوحيدي يقتضي الأمر والحالة هذه فهماً واعياً للسنن العامة التي تنبني عليها حركة الإنسان والكون والحياة. فالدولة المسلمة التي تسعى إلى تحقيق رسالة الاستخلاف في الأرض تعلم يقيناً أنها لن تغير ثابتاً أراده الله، ولن تثبت متغيراً أراده الله. كما أنها تعرف من جهة أخرى أن للنهوض وللرقي وللإصلاح سنناً ثابتة.. والفشل في تحقيق تلك الأهداف يستدعي فهم الأسباب التي أدت إلى ذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾.

تعقيبات ومناقشات

تعقيب الدكتور حمدي عبدالرحمن على بحث الدكتور مصطفى منجود

إن التركيز على دراسة العلاقة بين القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي عموماً يمثل نقطة انطلاق صحيحة في عملية المقارنة بين كل من التراث الحضاري الإسلامي والتقاليد الغربية. وقد استطاع الباحث بما لديه من مكنة منهاجية ومعرفية معتبرة أن يحدد وبشكل واضح طبيعة الموضوع الذي يتناوله وحدود الدراسة فيه. وفي هذا السياق توقف بالبحث والتحليل عند إسهامات كل من الغزالي -بحسبانه أحد شوامخ الفكر السياسي الإسلامي- ومكيافللي باعتباره أحد أعلام فكر النهضة في أوروبا.

وإذا كان المنهج العلمي ينطوي بدرجة أو بأخرى على معنى المقارنة، فإن الباحث أحسن صنعاً حينما اتخذ المقارنة مدخلاً منهاجياً لدراسة الموضوع. وتأتي أهمية هذا الاختيار في أن الباحث، كما يتضح من إسهاماته السابقة على وعي تام بمقاصد وإشكالات المقارنة عموماً في دراسة الفكر السياسي، وهو الأمر الذي يجعل دراسته واعية وهادفة. ومع ذلك فإن مقاربة الباحث لا تخلو من الصعوبات المنهاجية الواضحة، والتي تؤثر دون أدنى شك في غاية الوصول إلى تعميمات نظرية صالحة وملائمة. فإلى أي حد مثلاً يمكن القول بأن الغزالي يعبر عن الفكر السياسي الإسلامي في القرن الخامس الهجري، وأن ميكافللي يعبر بدوره عن الفكر السياسي الأوروبي في عصر النهضة؟ باعتقادي أن الإجابة على مثل هذا التساؤل تعد أول إشكالية منهاجية حقيقية تواجهها هذه النوعية من الدراسات، والملفت للنظر أن الباحث انطلق منها باعتبارها من قبيل المسلمات.

وباعتقادي أن القراءة الفاحصة لورقة الدكتور مصطفى منجود تطرح مجموعة من الملاحظات والنقاط المتممة لها والتي تساعد على إقامة حوار علمي جاد بشأنها:

الملاحظة الأولى: وتتعلق بأهمية السياق التاريخي والثقافي، حيث إنّ أي نظام معرفي وقيمي لا يتحرك في فراغ. فإذا أخذنا بمقولة أن المفكر هو حقا وليد بيئته

وعصره، فإنه لا يخفي أن الواقع الحضاري، الذي عايشه كل من الغزالي ومكيافللي ترك تأثيراً واضحاً على جملة ما قدماه من رؤى وأفكار سياسية، ومع أن الدراسة استطردت كثيراً في تعريف أبرز وأهم المفاهيم المحورية التي عالجتها مثل القيم والنظام المعرفي، بل إنها خصصت المحور الثاني منها لبحث إشكالية العلاقة بين القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي بشكل عام، يلاحظ أنها -أي الدراسة- ذكرت بشكل عابر تأثير البيئة والخبرة الذاتية لكل من المفكرين وهو أمر أدى إلى الوقوع في مشكلات منهاجية تتعلق بالقدرة على التفسير وإطلاق الأحكام الصحيحة.

إن المتابع المدقق لسيرة نيقولا مكيافللي، المولود في فلورنسا، يستطيع دون عناء أن يميز بين مراحل ثلاث أساسية أثرت على تطور فكره السياسي وهو ما يستدعي ضرورة التوقف عندها:

المرحلة الأولى وهي الممتدة بين عامي ١٤٦٩-١٤٩٨ حيث شهد مكيافللي في صباه صعود (لوران دومديتشي). وابتداء من عام ١٤٩٤ عانت الجمهورية من عدم الاستقرار لمدة أربع سنوات.

المرحلة الثانية، وهي الحاسمة في التطور السياسي لمكيافللي، وتمتد من عام ١٤٩٨ وحتى ١٥١٢، فقد انخرط في السياسة انخراطاً تاماً حيث كان الناصح المؤتمن لـ(لبيرو سوديريني) ابتداء من عام ١٥٠٢. كما أسهم ميكافللي في تأسيس (ميليشيا) التسعة عام ١٥٠٦. وأصبح سكرتيراً لها. ويحصي البعض أن ميكافللي قام بنحو خمس وثلاثين مهمة رسمية للحكومة.

المرحلة الثالثة وتمتد بين عامي ١٥١٢ وحتى وفاته عام ١٥٢٧ وهي فترة المحنة حيث خسر منصبه عام ١٥١٢ وسجن بعد عودة أسرة المديتشي. ويلاحظ أن مكيافللي كتب "الأمير"، محاولاً استعادة حظوته لدى المديتشي. وعلى الرغم من أنه كُلف عام ١٥٢٠ بكتابة تاريخ فلورنسا وقام ببعض المهام الرسمية المحدودة إلى أن أصبح ناظر التحصينات عام ١٥٢٦ فإن سقوط أسرة المديتشي عام ١٥٢٧ ورفض الجهورية الجديدة عودته إلى وظيفته، جعله يعاني قبل وفاته محنة أخرى.

ومن جهة أخرى فإن الغزالي تأثر بالمشروع السياسي والديني لدولة السلاجقة بحيث يمكننا فهم اتجاهاته ومواقفه الفكرية من خلال متابعة التطورات السياسية التي كانت تجري في عصره. ونستطيع التمييز بين ثلاثة مداخل فاصلة في حياة الغزالي أسهمت بشكل أو بآخر في تطور فكره السياسي:

المرحلة الأولى اتسمت بتربيته الصوفية وتنشئته الزاهدة. فقد انتقل إلى نظامية نيسابور عام (٤٧٣هـ) والتي كان يرأسها أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين) إمام المدرسة الفقهية الشافعية في نيسابور، وعليه فقد تأثر الغزالي بثلاثة روافد فكرية هامة في هذه المرحلة التكوينية وهي الشافعية في الفقه والأشعرية في الكلام والتصوف.

أما المرحلة الثانية فإنها تبدأ منذ عام (٤٧٨هـ) حينما توفي الإمام الجويني. فقد ترك الغزالي حياة الدراسة والتحصيل، والتقى بنظام الملك الذي عينه سنة (٤٨٤هـ) أستاذاً في نظامية بغداد والتي كانت أول جامعة للعلوم بالمعنى الحديث. كان طبيعياً أن يركز الغزالي في هذه المرحلة على الدفاع عن عقيدة السلطة التي يمثلها الوزير السلجوقي نظام الملك حيث كشف عن فضائح الباطنية وأظهر تهافت الفلاسفة.

والمرحلة الثالثة في حياة الغزالي دفعته إلى العزلة وذلك بعد الأزمة التي ترتبت على اغتيال نظام الملك وموت ملكشاة من بعده، حيث اضطربت الأحوال السياسية وبدأ الغزو الصليبي لديار المسلمين. وعليه فإننا نميل إلى القول بأن خروج الغزالي من بغداد واعتزاله التعليم، لم يكن مجرد نزوع صوفي بقدر ما كان رد فعل للتطورات السياسية، وخوفه من الأخطار المحدقة به، ولا سيما بعد أن وضع كتابه ضد الباطنية. ويؤكد ذلك عودة الغزالي مرة أخرى بعد استتباب الأمور للسلطان محمد بن ملكشاه ووزيره فخر الملك.

على أن مشروع السلاجقة كان في طريقه إلى الأفول وهو ما دفع الغزالي مرة أخرى إلى الاعتكاف والكتابة حتى أكمل "إحياء علوم الدين"، و"المنقذ من الضلال"، و"معراج القدس"، وسائر الرسائل "المضنون بها على غير أهلها".

إن تأثر الغزالي بالمشروع السياسي والديني للسلاجقة انعكس يقينا على كتاباته وسجالاته الفكرية حيث تجاهل تماماً من جميع مؤلفاته ذكر الخطر الصليبي. ومن المعلوم أن خطر الصليبيين الأوائل استفحل منذ عام (١٠٩٥م) حيث تم اسقاط إمارة أنطاكية وانتزعت القدس من الفاطميين عام (١٠٩٩م). يعني ذلك أن الغزالي كان يرى بأن التناقض الأساسي الذي يعاني منه الإسلام هو تناقض داخلي نابع من الدعوات الباطنية والإسماعيلية الفاطمية.

الملاحظة الثانية: تتعلق بالمصادر الفكرية المباشرة التي عولت عليها الدراسة في عملية المقارنة والتحليل. فعلى الرغم من أن الباحث قد أشار في سياق تحديده للإطار المنهاجي الحاكم أنه سوف يعتمد على معظم المصادر الفكرية المباشرة لكل من الغزالي ومكيافللي فإنها تكاد تكون قد وقعت أسيرة كتابين رئيسيين هما: "التبر المسبوك" للغزالي، و"الأمير" لميكافللي. وإذا كانت قائمة الحواشي تفيد بوجود بعض المصادر الأخرى للغزالي مثل "الإحياء" و"المنقذ" فإنها كانت خالية على الإطلاق من أي مصدر آخر لمكيافللي باستثناء "الأمير". وهذا لا يتسق بالقطع مع ما ذكره الباحث الذي له باع طويل في ميدان الفكر السياسي بعامة والفكر السياسي الإسلامي بخاصة.

وليس بخاف أن شهرة مكيافللي تعزى بشكل أساسي إلى كتابين أولهما هو "الأمير" المكتوب عام ١٥١٣ والذي قدمه كما بينا آنفاً إلى لوران دومديتشي، والثاني هو "مطارحات حول العقد الأول لتيت-ليف" الذي يعود تاريخه إلى فترة ١٥١٣-١٥١٧. وعلى غير ما ذكر الباحث من أن الغزالي يتسم بعلم موسوعي قياساً بخبرة مكيافللي، فإن التراث السياسي لمكيافللي لا يقتصر على "الأمير" و"المطارحات" وإنما يشمل عدداً من المؤلفات الأخرى، لعل من بينها "فن الحرب" المكتوب عام (١٥٢٠) و"المستطرد" عام ١٥٢٠ أيضاً، و"القصص الفلورنسية"، كما أن له بعض المسرحيات. وقد منعت الكنيسة أعمال مكيافللي طيلة سنوات ما بين عامي ١٥٥٧ و١٨٥٠.

ومن الجلي أن هذا التراث الفكري الذي خلفه ميكافللي ولا سيما نظريته في الجمهورية قد مارس تأثيراً واضحاً في الفكر الأنجلوسكسوني طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهذا الاعتبار يعطي أهمية غير منكرة في اختيار مكيافللي كنموذج للمقارنة مع الغزالي. يؤكد ذلك مرة أخرى ضرورة أن يركز الباحث على جملة التراث الفكري والثقافي للمفكرين.

الملاحظة الثالثة: تنطلق من جدلية العلاقة بين القيم والوجود السياسي في النظام المعرفي عند مكيافللي، فقد شاء الباحثون اعتبار تحليل مكيافللي مذهباً "مكيافليا" بحسبانه مجرد استعمال عقلي لأية وسيلة في سبيل بلوغ غاية معينة أو خدمة سلطة سياسية أنانية، وهذا ما يشيع التعبير عنه، بشكل غير دقيق، باسم "الواقعية السياسية" وليس يخاف أن هذه الإشكالية الفكرية التي ترتبط دوماً بالتحليل المكيافللي كانت تحتاج إلى مزيد من التوقف والتمحيص في هذه الورقة البحثية المهمة.

فقد أشار الباحث، من خلال استعراض بعض النصوص المقتبسة من مطارحات مكيافللي، إلى أن رؤية مكيافللي للدين والقيم الأخلاقية بعامة يشوبها التناقض وعدم الوضوح. وواقع الأمر أن مكيافللي لا يعتقد بأن ثمة خلافاً بين الدوافع السياسية والدوافع الأخلاقية، حيث مردها ينبوع واحد هو الطبيعة الإنسانية وضروراتها. والسؤال المطروح والحالة هذه يتعلق بأن القواعد الأخلاقية النابعة من الطبيعة البشرية تدين الأفعال اللازمة لإنقاذ الطبيعة البشرية ذاتها، وهو الأمر الذي استوجب فعل الشر وتقديم تضحيات. إن القضية أشبه بمبضع الجراح الذي يبتغي أفضل صحة وعافية لمريضه. يعني ذلك أن الخلاف لا يقع بين نظامين مختلفين للقيم ولكنه في سياق نظام متسلسل للقيم. وعليه فإن المقارنة بين الغزالي ومكيافللي في هذا الخصوص لابد وأن تكون واعية بماهية النظام المعرفي الذي يدور في فلكه كل منهما. فالغزالي، كما أشارت الدراسة بحق، ينطلق من قاعدة نظام معرفي توحيدي تعد القيم الدينية مصدره الأعلى وذلك على عكس مكيافللي الذي يعبر عن نظام معرفي عقلي يدور حول مركزية العقل البشري ومخاصمته لقوى الطبيعة

والوجود من حوله، كما تجسده قصة بروميثيوس Promotheus في الأسطورة اليونانية القديمة والذي قام بسرقة النار من الآلهة وذلك من أجل إسعاد البشرية والعمل على نهضتها.

لقد استطاع مكيافللي أن يقيم صرح أخلاق جديدة على أطلال الأخلاق المسيحية. أجل، إن مكيافللي يعلن صراحة براءته من جميع الفضائل التقليدية التي تعول على الآخرة والخلود، اللهم إلا إذا أسهمت في سرعة تصديق العامة لأغراض السياسة، عندئذ، يكون من النافع "التظاهر" بها.

إن مكيافللي حدد مفهوم السياسة بدقة متناهية حسب موضوعها الخاص. بل الأكثر من ذلك حاول بشكل حثيث وضع القوانين الخاصة بغزو السلطة وممارستها حينما ذكر «تأسيس جمهورية، والحفاظ على دولة، وحكم مملكة، وتنظيم جيش، وقيادة حرب، ونشر العدالة، وزيادة السلطة». وفي ذات الوقت حدد مكيافللي قواعد السلوك السياسي في ظروف ومواقف سياسية محددة مثل المحافظة على السلطة في بلاد تم فتحها، تأسيس حكومة حرة في دولة فاسدة، التصرف مع العامة والأعيان.. وهلم جراً.

الملاحظة الرابعة: تعود مرة أخرى إلى إشكالية المقارنة، ولا سيما ما يتعلق بالقيمة العليا في النظام المعرفي لدى كل من الغزالي ومكيافللي. فقد أشارت الدراسة إلى مفردات المنظومة القيمية من خلال مطالعة المصادر الفكرية لكل من المفكرين، وهي تحتاج إلى عملية توثيق أفضل ولا سيما بالنسبة لـ(مكيافللي). وخلص الباحث إلى عدد من الاستنتاجات حول ما قدمه كل من الغزالي ومكيافللي في مفردات المنظومة القيمية والمعرفية. ومثل هذه الخلاصات تطرح التساؤل حول ما أسماه الباحث القيمة العليا لدى كل من المفكرين، فهي عند الغزالي "الإيمان"، وعند مكيافللي "القوة".

وإذا اتفقنا على أن الغزالي يعبر عن نظام معرفي توحيدي محوره الإيمان وغايته تحقيق عبودية الإنسان لله على الأرض، فإن السياق التاريخي والثقافي الذي يعبر عنه النظام المعرفي الغربي في عصر النهضة، وتحديداً كما جسدته أفكار ورؤى

مكيافللي، لا تضح لنا بكل جلاء أن مفهوم "القوة" لم يكن قط قيمة عليا في التحليل المكيافللي. إذ إنها ترتبط بالمفهوم والمعنى الخاص للسياسة أي وسيلة تحقيق الغاية الأسمى وهي الوحدة وبناء الجمهورية والمحافظة عليها.

وعليه فإن عملية المقارنة الواعية لابد وأن تضع المفردات والمفاهيم عند كل مفكر في إطار سياقها القيمي والمعرفي الأوسع والأشمل، حتى تبتعد عن شبهة الانحياز وعدم الموضوعية؛ وتلك مشكلة من أخطر الإشكاليات التي تواجهها عملية المقارنة في الفكر السياسي بصفة عامة.

ألم يكن من الأجدى التوقف عند مسألة "سكوت" الغزالي غير المبرر عن الإشارة إلى الخطر الصليبي وتهديد ديار المسلمين، والتركيز فقط على الأخطار الداخلية، التي تواجه المشروع السياسي لدولة السلاجقة، وفي المقابل اهتم التحليل السياسي المكيافللي بكل من الأخطار الداخلية والخارجية التي تواجه إيطاليا؟ فإذا أخذنا هذين الموقفين -حتى في سياق نظاميها المعرفيين- لوجدنا أنهما يستحقان المقارنة الموضوعية عوضاً عن إدراجها في دائرة "المسكوت عنه" في الدراسة.

الملاحظة الخامسة: ترتبط بمجمل ما خلصت إليه الدراسة من استنتاجات حول إسهامات كل من الغزالي ومكيافللي ولا سيما فيما يتعلق بمشكلة الوجود السياسي في عصريهما. وهنا يمكن للباحث أن يركز بشكل أفضل على طبيعة الفكر السياسي السائد الذي عاصره كل من المفكرين. يعني ذلك إمكانية تخصيص أحد محاور الدراسة، بدلاً من الاستطراد في المحور الثاني في عملية التحديد المفاهيمي والنظري للعلاقة بين القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي بعامة، وذلك من أجل استعراض طبيعة الفكر السياسي الإسلامي في القرن الخامس الهجري، ومدى تعبير الغزالي عنه من ناحية، وطبيعة الفكر السياسي الأوروبي في عصر النهضة، ومدى تعبير مكيافللي عنه. وباعتقادي أن تلك القضية تشكل الغاية من عملية المقارنة في هذه الدراسة. فمن المعلوم أن عقد مقارنة واعية بين أي نظامين معرفيين تقتضي التركيز على وحدات فرعية للتحليل. يعني ذلك أن اختيار كل من الغزالي ومكيافللي، وهو اختيار موفق على كل حال، ينبغي أن يوضع في هذا السياق

الفكري والمنهاجي العام للتحليل. هذا على المستوى الماكرو (الكلي) في التحليل، أما على مستوى الميكرو (الجزئي) هل يمكن القول بأن الغزالي شأنه شأن مكيافللي واجه مشكلة عصره؟ وإلى أي حد عبر فكر كل منهما عن واقع المجتمع الذي يعيش فيه؟

إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات تقتضي وضع الملامح العامة للنظامين المعرفيين الإسلامي والأوروبي كما عبر عنها فكر كل من الغزالي ومكيافللي. فأركان النظام المعرفي الإسلامي تقيم علاقة أساسية بين الله والإنسان والكون محورها الإيمان والتوحيد كقيمة عليا واستخلاف الإنسان في الأرض، واستعماره لها. أما في النظام المعرفي الغربي فإنه يرتكز على العقل أو اللوجوس (Logos) والإنسان وقوى الطبيعة من حوله والعلاقة بينها هي العداء والمخاصمة.

إن النظام المعرفي الغربي الذي رسم ملامحه مكيافللي في عصر النهضة ارتكز على مبدأ مركزية القوة في الداخل وتوحيد الشعب ضمن نظرة إثنية وثقافية محددة، وهي تستهدف في ذات الوقت التوسع والعدوان في الخارج. وليس بخاف أن هذا النسق المعرفي التكويني في الفكر الأوروبي أسهم بدور واضح في الشهود الحضاري للإنسان الأوروبي، ولا سيما في ميدان سلوكه العدواني في الخارج. تأكد ذلك بجلاء في القرن الثامن عشر، حينما تم إعادة ترسيم خارطة العالم القديم، وفق إمكانيات ومتطلبات الدولة الأوروبية الحديثة.

واستناداً إلى ما سبق فإن القيم المسيحية الغربية ظلت دوماً تحكم الأدوار التاريخية للمجتمع الأوروبي، بما يحقق في المحصلة النهائية هيمنة الإنسان الأوروبي ومشروعه السياسي والاقتصادي.

وبعبارة أخرى فإن المقارنة الهادفة للنظامين المعرفيين الإسلامي والغربي تقتضي ضرورة الخلوص إلى الموقف الثنائي الحدي، الذي عبرت عنه الرؤية السياسية الغربية (السلطة-لاسلطة) أو (الدولة-لادولة)؛ أي أن منطق القوة والبقاء للأقوى هو ركيزة الوجود السياسي. يتضح ذلك جلياً في تحليل النصوص السياسية لفكر

مكيافللي. أما على صعيد الفهم التوحيدي للوجود السياسي فالأمر جد مختلف؛ إذ أن الأمة أو الجماعة المسلمة هي الأساس والركيزة.

وأياً كان الأمر فإن الملاحظات السابقة تكمل وتتم هذه الدراسة العلمية الرصينة التي نحن بصدد مناقشتها، وإثارة الحوار العلمي الجاد والهادف حول ماطرحته من رؤى وأفكار تستحق النظر والتأمل.

يتطرق البحث إلى مسألة عامة في مجال الفكر، وهي الصلات المتبادلة بين **القيم والنظام المعرفي** و**الفكر السياسي**، ويقدم لذلك بمقدمة عامة مشيراً فيها إلى أن الفكر ومناهجه وتصوراته ورؤاه تصدر عن **إطار معرفي**، وأن الفكر يغيِّر في الإطار المعرفي، ويكون ذلك من أجل إحداث نقلة حضارية تتفق مع قيمه التي يسعى إليها، وأن الفكر هو المؤسس **للنظام المعرفي**، الذي يصدر عن قيم معينة فضلاً عن كون دلالاته ذات مضمون قيمي، وأن "التحليل الكلي [للفكر] يستطيع أن يقدم نظاماً معرفياً متعدد الأبعاد، بتعدد أبعاده هو"، «فيكون هناك **نظم معرفية فرعية** مناظرة لجوانب الفكر المختلفة: السياسي والاقتصادي والاجتماعي.. إلخ؛ كما تشير المقدمة إلى أن الدراسة ستهتم بالربط بين **القيم** و**النظام المعرفي** عند مفكرين من حضارتين مختلفين -الإسلامية والغربية- في مجال الفكر السياسي، هما الغزالي ومكيافللي، وأن "الدراسة لا تتناول من ناحية أولى الموضوع من **إطار مرجعي** يجسده عندهما جانب آخر غير الجانب السياسي..»، ويحدد الباحث في هذه المقدمة «المقولة الأساسية التي انطلقت من خلالها دراسة هذا الموضوع، [وهي] أن العلاقة بين القيم عامة والقيم السياسية خاصة وبين **النظام المعرفي،** عند كل من الغزالي ومكيافللي، هي علاقة إيجابية [جدلية] بموجبها يتشكل أحدهما بالآخر، فيؤثِّر فيه ويتأثر به، وأن هناك أوجهاً للاتفاق وأخرى للاختلاف بين المفكرتين في تناولهما لأبعاد هذه العلاقة، وأن إسهاميهما في عرضها وتحليلها يجيئان امتداداً -بشكل أو بآخر- لإسهامات الفكر السياسي الذي ينتمي إليه كل منهما حضارياً»، وفي نهاية المقدمة ذكر العناصر التي يتكون منها البحث.

كان العنصر الأول بعنوان: في الإطار المفاهيمي: القيم، النظام المعرفي، الفكر السياسي، فقدم الكاتب تعريفاً **للقيم**، ثُمَّ توضيحاً لطبيعتها جاء موجزاً ودقيقاً وواضحاً، مستعيناً في ذلك بما قدمه عدد من الباحثين حول القيم.

وبعده انتقل الكاتب إلى مفهوم **النظام المعرفي**، فأشار الكاتب إلى ندوة المصادر التي تتحدث عن هذا المفهوم، وأنه "انطلاقاً من الإسهامات النادرة..، وبالعودة

إلى أصول معاني النظام والمعرفة في اللغة"، قد اعتبر «النظام المعرفي نسقاً من العلم تم إدراكه بتفكير وتدبير وبشكل متناسق، ومؤتلف لغايات ووجهات محددة».

وفي شرح الكاتب لهذا التعريف، قال بأن «النظام المعرفي عملية إدراكية مقصودة قوامها الإمعان في التفكر والتدبر. . .»، وهذا الوصف -في نظري- أكثر انطباقاً على الفكر أو الموقف الفكري منه على النظام المعرفي؛ وأضاف أن «حصيلة العملية الإدراكية تأتي في شكل أو هيئة متآلفة متناسقة تربط بين مفردات ما تم إدراكه. .»؛ وهذا الوصف أيضاً ينطبق أكثر على الموقف الفكري الذي يصل إليه مفكر معين حول موضوع ما، ذلك أن من صفات الموقف الفكري أن يكون متسقاً مترابطاً؛ وفي فقرة توضيحية أخرى للنظام المعرفي أضاف الكاتب أن العقل والحواس يتساندان "ويتفاعلان كأداتين في بناء النظام المعرفي دون تناقض أو ازدواج"، وليس في هذا التوضيح ما يميز النظام المعرفي عن الفكر أو الموقف الفكري، وهو -مرة ثالثة- أكثر انطباقاً على الموقف الفكري منه على النظام المعرفي، ويضيف الكاتب في توضيحه لمفهوم النظام المعرفي قائلاً: «إنّ المفاهيم هي مداخل المنهج لبناء النظام المعرفي، كما هو الحال في القيم، وهي مفاتيح الحديث عنه، . . والمفاهيم لا بد أن تستقي من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسده. .»، هذه العبارة -التي يفترض أن تكون عبارة موضحة- ليست كذلك لأنها جاءت مكثفة ومحملة بالعديد من الأفكار غير الواضحة، مثل: (مداخل المنهج)؛ (وتشبيه ذلك بالقيم)، (واستقاء المفاهيم من إطار مرجعي)؛ و(الإطار المرجعي يسكن مصادر تجسده)، فكل فكرة من هذه الأفكار يكتنفها الغموض وعدم التحديد، ويختلف الباحثون في فهم ما تدل عليه، وتحتاج هي إلى توضيح وتحديد قبل أن تصبح أفكاراً موضّحة، هذا فضلاً عن أن هذا التوضيح أكثر انطباقاً على مفهوم **الموقف الفكري** منه على النظام المعرفي -كما مرّ في التوضيحات السابقة.

وأما التوضيح الخامس الذي قدمه الكاتب لمصطلح النظام المعرفي فيبيِّن ضرورة وجود غاية "ساكنة [فيه]- كما هي ساكنة في القيم"، ويؤكد من جديد "أن العملية الإدراكية [هي] جوهر النظام المعرفي" وأنها "لا تكون اعتباطاً بلا غاية". ومرة

خامسة نقول: إن هذا التوضيح لا يعطي مفهوم **النظام المعرفي** وصفاً يميزه عن مفاهيم أخرى مثل مفهوم **الموقف الفكري** أو **الموقف الفلسفي** أو **المذهب الفكري**، فالغاية موجودة في كل منها.

والحق أن الكاتب قد بذل جهداً كبيراً في هذا الجزء من أجل تحديد وتوضيح مفهوم **النظام المعرفي** الذي اعترف بأنه غامض ومعقد أكثر من مفهوم **القيم**؛ ومعاناة الكاتب غير خافية، وهو يستحق الثناء على هذا الجهد؛ لكنه لا بد من القول - بالرغم من ذلك- إن مفهوم النظام المعرفي ليس واضحاً لدى الكاتب وضوحاً يميزه عن غيره من مفاهيم المصطلحات القريبة منه، بل كان تصوره مختلطاً غامضاً غير واضح المعالم، وقد أرجع الكاتب الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم لندرة المصادر التي تحدثت عنه.

انتقل الكاتب بعد ذلك إلى توضيح المفهوم الثالث وهو مفهوم **الفكر السياسي** فأشار إلى دراسة سابقة له انتهى فيها إلى أن «الفكر السياسي هو -في أبسط معانيه- إعمال الذهن والنشاط التأملي الذي يتولاه العقل الإنساني، وقد اختص بكل ما له علاقة بالسلطة السياسية، للقيام على أمرها قيادة لهذا الأمر أو رياسة أو ملكاً أو توجيهاً، بما يحقق إدارة العملية السياسية على وجه أو آخر من الإصلاح، بصرف النظر عن طبيعة هذه الإدارة وأدواتها ومسالكها وآثارها»؛ وقدم الكاتب بعد ذلك توضيعات لهذا التعريف أكدت في النقطة الأولى أن الفكر السياسي «نشاط تجريدي يتجه نحو ما يبدعه الذهن..»، وفي النقطة الثانية أن جوهر صبغة هذا النشاط التجريدي «مستقى من الوجهة التي يولي شطره إليها، إنها الظاهرة السياسية»، وفي النقطة الثالثة أن «الفكر السياسي حين يتجه إلى الظاهرة السياسية... لا يأخذ شكلاً واحداً، فقد يصير مجرد نشاط تأملي عرضي لها، [والسياق يفيد أن هذا هو مستوى الفكر السياسي]، وقد يغوص في أعماقها ويسير أغوارها، ويأبى إلاّ أن يصير فلسفة سياسية، وقد يرتقي إلى تقديم نظرية -أو نظريات- عامة حول الظاهرة نفسها»، وفي النقطة التوضيحة الرابعة أكد أن الفكر السياسي يبدأ من واقع معين هو واقع السلطة، وينهض عندما يكون الواقع السياسي مأزوماً أو مهزوماً، وينتهي هذا الفكر مثالياً أو واقعياً؛ وفي النقطة الخامسة أشار إلى "مهمة الفكر السياسي

الأساسية [و] هي الإجابة على [عن] علامات الاستفهام والتحديات التي تتمخض عن المشكلات السياسية. . . [و] أن الفكر مطالب أن يقدم الوصفات العلاجية" لهذه المشكلات السياسية، سواء أكانت وصفات مثالية أم واقعية.

هذا التعريف **للفكر السياسي** وما قدم له من توضيحات تشير كلها إلى وضوح المفهوم لدى الكاتب وخبرته في التعامل معه، ولنا ملاحظتان يسيرتان على ما قدمه الكاتب هنا: الأولى، أنه جعل الفكر السياسي عملية ذهنية تأملية؛ إذ قال في التعريف «إعمال الذهن والنشاط التأملي. .»، وفي التوضيح: «نشاط تجريدي يتجه. . .»، وهذا وصف للتفكير الذي هو العملية وإعمال الذهن والنشاط التجريدي. . ، وليس وصفاً للفكر الذي هو الناتج عن هذه العملية وهذا النشاط؛ ونقترح على الكاتب تعديل التعريف وما ورد في التوضحيات ليصير التعريف مشيراً إلى الفكر وليس إلى التفكير، وذلك بإضافة عبارة كالتي سنوردها أو ما يفيد معناها وهي عبارة: (**جملة القضايا الناتجة**) إلى بداية التعريف ليصبح التعريف كالآتي: الفكر السياسي هو جملة القضايا الناتجة عن إعمال الذهن والنشاط التأملي. . (إلى آخر ما ذكره الكاتب في تعريفه).

والملاحظة الثانية، هي أن الكاتب جعل الفكر السياسي شاملاً للفكر السياسي والفلسفة السياسية والنظرية السياسية، فجاء الكل جزءاً دون تقديم تبرير لإطلاقه اسم الجزء على الكل، كأن يقول مثلاً: سمي الكل بإسم أهم جزء فيه (هذا إن كانت حقيقة الأمر كذلك).

وبعد ذلك أشار الكاتب في ختام توضيحه للمفاهيم الثلاثة (القيم، النظام المعرفي، الفكر السياسي) إلى أن دخول الفكر السياسي على القيم والنظام يخلع عليها مضامين سياسية، وأنه يمكن أن يدخلها عليهما أو يتلبس بفكر اقتصادي أو اجتماعي أو غيره فيخلع كل فكر عليهما مضامينه، وكذلك فإن النظام المعرفي في رؤيته للكون والحياة والإنسان يؤثر في فكر الإنسان بعامة، وفي فكره السياسي بخاصة، وأيضاً فإن القيم تضع حدوداً للنظام المعرفي، وتؤثر على الفكر السياسي بحيث يتعامل معها بقبولها والنهوض بها أو بتجاوزها وإحلال بدائل لها. وكلام

الكاتب هذا يشير إلى العلاقة الجدلية بين هذه المفاهيم الثلاثة، لكنه يشير -دون أن يفصح عن ذلك- بأن القيم هي التي تتحكم في التأثير في النظام المعرفي ومن ثم في الفكر السياسي، وأن تأثيرها جوهري في حين أن تأثير النظام المعرفي والفكر السياسي في القيم تأثير ظاهري شكلي يتجلى في صبغ القيم بمضامينها، ونرى أن هذه المسألة كانت بحاجة إلى مزيد من التوضيح.

انتقل الكاتب -بعد انتهائه من عرض العنصر الأول- إلى عرض العنصر الثاني الذي جاء عنوانه: **في الإطار النظري للعلاقة بين القيم والنظام المعرفي للفكر السياسي عامة**، وفي بحثه في هذا العنوان قدم الكاتب -كما عبّر بنفسه عن ذلك- "لمحة موجزة عن أبرز معالم تطور الفكر السياسي . . . "، ابتداءً من الحضارات القديمة في الصين والهند وبلاد الرافدين ومصر في عهد الفراعنة واليونان، انتقالاً إلى الحضارة الرومانية، فالعصور الوسطى الأوروبية، فعصر النهضة والعصر الحديث في أوروبا الذي تميز بظهور "الدولة القومية"، وانتهاءً إلى الوقت الراهن الذي لم تستقر ملامحه بعد، بالرغم من ظهور عدد من المفاهيم فيه، مثل: النظام العالمي الجديد، والعولمة، والشرعية الدولية، والصدام الحضاري، ونهاية التاريخ. . .، وقد استغرقت هذه "اللمحة الموجزة" ثمان صفحات وتعقيباً على ما ورد في هذا العنصر نحصره في ثلاث ملاحظات:

الأولى، أن هذا العرض لم يبيّن بشكل ملائم ما يبرز النتائج التي يراها الباحث ويريد بيانها، فما كان يريد الباحث تقريره عبّر عنه في وصفه لهذه "اللمحة الموجزة عن أبرز معالم تطور الفكر السياسي"، بأنها "تبيِّن إلى **حد كبير كيف انطلق** هذا الفكر من أسس معرفية، وكيف صاغ منها أنماطاً من النظم المعرفية التي يعبّر كل واحد منها عن واقع حضاري محدد، وإن لم يأت خالصاً في التعبير أحياناً، لتأثره بمقولات نظم معرفية أخرى، **وكيف ربطت** هذ الصياغة بين المعرفة وبين القيم، وكيف حدث التباين في ذلك، وتجسد في اختلاف النظر إلى القيم، وتمخضت عنه أحياناً ازدواجية، بين من رأى من المفكرين قيماً بعينها هي العماد للنظام المعرفي،

وبين من رأى نقيض هذه القيم هي الأساس، كما أكد نسبية التعامل الواقعي معها وبها».

إن ما ورد في هذه "اللمحة الموجزة" لا يبيّن هذه "**الكيفيات**" المذكورة في الاقتباس آنفاً، لا "إلى حد كبير" -كما ورد في وصف الكاتب- ولا إلى الحد الأدنى الملائم لتقرير هذه النتائج، ذلك أن توضيح هذه "الكيفيات"، أو هذه النتائج يحتاج إلى مقالة طويلة أو كتاب كامل، ومع وعي الباحث بذلك، والذي عبَّر عنه في بداية كلامه في هذا الموضوع (العنصر) وطلب أن يشفع له في إيراده على هذا النحو أنه "من قبيل المدخل العام أو المقدمة التمهيدية . . لموضوع الدراسة»؛ وفي نظرنا أن هذا لا يشفع له، ولكن كان يشفع له أن يقدم هذه الأفكار على أنها نتائج أو تقريرات أو مسلّمات ممهدة لموضوع الدراسة، ويكفيه أن يحيل قارئه إلى بعض المراجع الأساسية التي عالجت هذه القضايا.

والملاحظة الثانية تتعلق بالنظام المعرفي الذي ذكر عنه أنه "لا تبعد(أن تكون) ممارسة السلطة (السياسية) هذه عن إطار معرفي -قد يكون منظماً- محمّل بقيم تعيشها هذه الممارسة وتعايشها"، ثم ورد في ثنايا الشرح ما يفيد بأن أفكار المفكرين قد تسمو لتصل إلى "مرتبة النظام المعرفي"، وأن النظام المعرفي المرتكز على مجال فكري معين كالسياسة يمكن أن يزول لصالح نظام معرفي آخر مبني على مجال فكري مختلف كالقانون، كما حدث في الإمبراطورية الرومانية. هذه القضايا تشير -في نظرنا- إلى ما سبق ذكره، وهو أن مفهوم النظام المعرفي غير واضح في أكثر من زاوية: كيف ينشأ؟ كيف يتبدل؟ ما دور السلطة أو المفكرين أو غيرهم في تشكيله؟ هذه وغيرها قضايا مسَّها البحث دون أن يجلِّيها.

والملاحظة الثالثة هي أننا نرى أن الحديث عن **النظام المعرفي** في هذا العنصر وما سبقه وما تلاه، ينطبق أكثر على مفهوم الآيديولوجيا أو الاعتقادات السائدة في المجتمع أو الأمة، فهذه هي التي توجه السلطة وتوجه تفكير المفكرين؛ وهذا ما يظهر الحاجة إلى التحديد الدقيق للمفاهيم قبل الخوض في بحث القضايا المرتبطة بها.

العنصر الثالث من البحث عنوانه: **حول مفهومي القيم والنظام المعرفي في فكر كل من الغزالي ومكيافيللي**، وفيه قدم الكاتب بمقدمة طويلة نسبياً ضمَّنها إشارات إلى المنهج عند كل من المفكرين، فوصف منهج مكيافيللي بأنه واقعي استقرائي، ومنهج الغزالي ذو طابع فلسفي غالب، له وجهة دينية ولم يهمل النهج الواقعي؛ وحاول الكاتب أن يبين كيف تركت "هذه الملامح المنهاجية" عند المفكرين آثارها في تحليل كل منهما لمفهومي القيم والنظام المعرفي، فبالنسبة لمفهوم القيم عند كل منهما وضّح الكاتب وجود القيم في كتاباتهما، وأنهما استخدما القيم ومضاداتها، وأن المصدر الذي يحدد القيم عند الغزالي هو الشرع ويؤازره العقل، بينما المصدر عند مكيافيللي هو السلطة أو الأمير، وأن هذه القيم كانت عند كليهما "محكات عامة يقاس من خلالها السلوك". وقد عرض الكاتب في هذه المسألة مقصوده بطرية واضحة لا غموض فيها ولا تعقيد؛ ثم انتقل إلى مفهوم **النظام المعرفي** عند كل من المفكرين، وقد جاء جل حديث الكاتب وتداخله مع المفاهيم الأخرى مثل: الآيديولوجيا، والإطار المرجعي، والمعرفة، والعلم؛ وكمثال على هذا التداخل عبارة الكاتب: «ذم النظام المعرفي أو مدحه..»، التي تفيد مدحاً وذماً للنظام المعرفي، في حين أن ما قدمه الكاتب هو عن المعرفة وعن العلم المذموم أو الممدوح فحسب.

أما العنصر الرابع من البحث فعنوانه: **في المقومات القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي**، وفي هذا العنصر قدم الكاتب مادة مفيدة ومعلومات نافعة تبيّن الملامح الأساسية للفكر السياسي عند كل من الغزالي ومكيافيللي في صورة مقارنة، وقد جعل الكاتب حديثه تحت هذا العنوان في خمس نقاط اعتبرها مقومات للنظام المعرفي لديهما؛ وهنا تأتي ملاحظتنا الأساسية وهي أن هذه النقاط هي أفكار رئيسة في الفكر السياسي عند كل من الغزالي ومكيافيللي، وهي ليست -في ضوء ما قدمه الكاتب- مقومات قيمية للنظام المعرفي عند كليهما، فكونها كذلك فهي غير واضحة البتَّة فيما بين أيدينا، ودليلنا على ما حكمنا به مأخوذ من كلام الباحث، فمثلاً؛

حين تحدث عن "الدين والوجود السياسي"، قال: «عدَّ الغزالي الدين الإسلامي أساس الوجود كله وليس السياسي فحسب». فأولاً، ليس الدين أساس الوجود، بل أساس الوجود خالقه -وفقاً للنظرة الإسلامية. وثانياً، جاء شرح هذه النقطة ليبين أن تحقيق الدين وتجسيد ما فيه من شريعة مرتبط بالملك والجند والمال وعمارة البلاد عند الغزالي، وأما عند مكيافيللي فالموقف من الدين متناقض، ثم جاءت النتيجة بعد ذلك لتقول: «فكلا المفكرين إذن ينزل الدين منزلة من النظام المعرفي...»، والذي أبانه الشرح أن كلا المفكرين ينزل الدين منزلة من فكره السياسي؛ ومثل هذه الملاحظة تتكرر في النقاط الأربع الأخرى التي شرحها الكاتب بوضوح واقتدار؛ وهذا العنصر يشكل -في نظرنا- موضوعاً بحثياً مستقلاً.

أما العنصر الخامس فعنوانه: **القيم العليا في المنظومة القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي**، وفيه قدم الباحث تحليلاً وعرضاً ممتازاً بيّن فيه رجوع العديد من القيم التي وردت في الكتابات السياسية لكل من الغزالي ومكيافيللي إلى قيمة عليا عند كل منهما، وهذه القيمة هي التي تنظم، وتنتظم سائر القيم الأخرى في المنظومة القيمية لكل منهما، وهذه القيمة العليا عند الغزالي هي **الإيمان**، وهي **القوة** عند مكيافيللي، والبحث في هذه العلاقة بالتحديد استوفى متطلباته؛ لكن ملاحظتنا الرئيسة على ما ورد في هذا العنصر هي في عدم وضوح الصلة بين المنظومة القيمية لكل منهما والنظام المعرفي لديه، فنحن لم نتبيَّن في كل أجزاء البحث ملامح النظام المعرفي عند الغزالي أو عند مكيافيللي فضلاً عن تبيّن مفهوم النظام المعرفي بعامة، وقد سبق لنا ذكر هذه الملاحظة.

وأما العنصر السادس فقد جاء بعنوان: **في الدور القيمي لبعض مؤسسات النظام المعرفي عند المفكرين**؛ وفيه يبيّن الكاتب آراء كل من الغزالي ومكيافيللي في أهمية ومكانة الإمارة والوزارة في الحياة السياسية، وقد نسب الكاتب -في العنوان- هاتين المؤسستين إلى النظام المعرفي، وذكر في مفتتح كلامه تحت العنوان نفسه ما يفيد نسبة أخرى، وذلك في قوله: «تنتظم الإمارة والوزارة وبعض المؤسسات

الأخرى للدولة مكانة مهمة في أداء تبعات الوظيفة القيمية للنظام المعرفي في فكر الغزالي وفكر مكيافيللي» ؛ فهاتان المؤسستان هما من مؤسسات النظام المعرفي في العنوان وهما من مؤسسات الدولة التي تؤدي تبعات مرتبطة بالنظام المعرفي، فها هنا شيء من عدم الوضوح يحتاج إلى تجلية . لقد بيّن الكاتب بوضوح واقتدار أهمية الإمارة والوزارة، ودور الأمير والوزير عند كل من المفكرين؛ لكن الذي لم يتضح هو صلة ذلك بالنظام المعرفي عند كل منهما، والسبب ذاته يتكرر في كل معالجة، وأعني عدم وضوح معالم أو ملامح النظام المعرفي في البحث.

وأخيراً انتقل الكاتب إلى الخاتمة فذكر أبرز ما رآه من نتائج توصل إليها البحث؛ والواقع أن تعقيبنا على الخاتمة سيكون متصلاً بملاحظاتنا السابقة، التي أكدت عدم وضوح مفهوم النظام المعرفي، وبالتالي عدم وضوح الصلات بينه وبين القيم، وكذلك بينه وبين الفكر السياسي. ونرى أن البحث لو كان مقتصراً على عنصري القيم والفكر السياسي وتوضيح ما بينهما من صلات لجاء عنوان البحث مطابقاً لما ورد فيه من شرح وبيان ولكان أكمل، ونحن نجد أن الكاتب في هذا البحث قد تكلّف إلى حدّ ما إقحام مصطلح **النظام المعرفي** في بحثه؛ إذ لم يتضح للقارئ ما هو هذا المصطلح وماذا يقصد به، وما طبيعته، وما خصائصه.. إلخ؛ لننظر مثلاً إلى الفقرة الأولى التي ابتدأ بها الكاتب الخاتمة، يقول: «يبدو من خلال الصفحات السابقة أن الأصول الفكرية والواقع الحضاري للغزالي ميكافيللي، قد حددا إسهامات كل منهما في مفاهيم القيم والنظام المعرفي والفكر السياسي»، ، في تقديري أن هذا لم يبدُ من خلال ما قدمه الكاتب في صفحات البحث السابقة لو كانت كالآتي: «يبدو من خلال الصفحات السابقة. . . ، قد حددا إسهامات كل منهما في الفكر السياسي فهذا بالفعل ما أنجزه البحث، فقد أبان عن إسهامات كل من المفكرين في الفكر السياسي موضحاً دور القيم في ذلك.

هناك ملاحظة أخرى، نوردها بصدد جزء من الحديث ورد في الجزء الأخير من الخاتمة، وهو المتضمن في قول الكاتب: «إن ما سبق يستبطن حقيقة ربما بدت خفية

على مدار صفحات هذه الورقة، حقيقة أن النظامين المعرفيين: الإسلامي الذي ينجذب إليه نظام الغزالي المعرفي؛ والغربي الذي يرتبط به نظام ميكافيللي المعرفي. . .، قد يتلاقيان في بعض مقوماتهما وبعض مقاصدهما وبعض وسائطهما، لكنهما عن التلاقي المطلق أبعد ما يكونان، على أن ذلك لا يمنع من التعايش -شرط التسليم بذلك من أنصار النظامين- بينهما»؛ فالكاتب هنا يدعو إلى تعايش بين هذين النظامين؛ لكنه يرى أن المطلوب أولاً «من المخلصين للنظام المعرفي الإسلامي إعادة اكتشاف ذاته وبنيته وتكوينه ومقاصده ووسائطه، لإعادة أداء رسالته الحضارية إلى العالم. .»، وهذه في نظره مهمة «علماء هذه الأمة، وفي القلب منهم المفكرون»، وقد قدم الكاتب عدداً كبيراً من الأسئلة بلغت واحداً وثلاثين سؤالاً، وصفها بأنها "تساؤلات مهمة"، يتطلب أمر إعادة اكتشاف النظام المعرفي الإسلامي، الإجابة عنها؛ وأول هذه الأسئلة المطروحة هو: «من أين نبدأ في بناء المفاهيم حول النظام المعرفي من منظور إسلامي؟ هل من إطار مرجعي نابع منه؟ أم إطار مرجعي مخلوع عليه؟ أم من إطار مرجعي يجمع بين الإثنين. .؟". إن هذا السؤال وبقية الأسئلة المقدمة تبيِّن ما أكدناه من عدم وجود تصوّر واضح لمفهوم النظام المعرفي الإسلامي لدى المفكرين المسلمين ولدى الكاتب الذي طرح هذه الأسئلة، وإذا كان حسن السؤال نصف العلم، فإننا نستطيع أن نعدّ طرح هذه الأسئلة خطوة أولى نحو توضيح حقيقة مفهوم النظام المعرفي الإسلامي؛ إذ أن كل سؤال من هذه الأسئلة يتطلب توضيح جانب من جوانب هذا المفهوم.

وقبل أن أنهي هذا التعقيب يسرني أن أشيد بجهد الباحث في ورقته وبجدِّيته في البحث وحرصه على الوضوح، هذا الجهد الذي لا يقلل من قيمته ما ذكر من ملاحظات تتعلق بعدم وضوح مفهوم النظام المعرفي لديه، والذي نعذره فيه، كما عذر هو نفسه فيه بشكل غير مباشر حين أشار إلى غموضه وإلى ضرورة إعادة اكتشافه، وحين طرح هذه الأسئلة العديدة بشأنه.

وأخيراً، فإن هذه الجهود المقدمة من العديد من الكتاب لتوضيح مفهوم النظام المعرفي الإسلامي تظل مفيدة كخطوات أولى على الطريق، بالرغم مما يمكن أن يكون فيها من قصور، فعسى أن تتضافر الجهود وتتكامل للوصول إلى المطلوب.

والله ولي التوفيق.

هذه الدراسة هي إحدى الدراسات المهمة التي تكشف عن بعض أوجه الخلل الحقيقية في علم السياسة، في تحولاته منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وحتى مرحلة ما بعد الحداثة، ولعل ذلك أحد الأسباب التي أملت على الدراسة أن تجنح -في التحليل والحجج - أحيانا إلى بعض مقولات المعارف الأخرى التي خدمت علم السياسة وخدمها، خاصة المعارف وثيقة الصلة بالفلسفة، وفلسفة العلم، والسياسة المقارنة، والسلوكية، والإبستمولوجيا والاجتماع بل وأن تغرق وتستطرد أحياناً أخرى في هذه المقولات.

ولعل قيمة هذه الدراسة لا تنبع فقط من وقوفها التأملي المنهاجي عند تحولات علم السياسة الغربي وما أصابه في كل تحول منها، بل وتنبع من عدة أمور أخرى مهمة، **أولها** توكيدها أن المدخل الا بستمولوجي الغربي في منظوراته المختلفة، وتداعياته وتأثيراته في حقول المعرفة المتعددة، مازالت تسكن فيه إلى الآن نظرة قاصرة إلى الكون والحياة والانسان والوجود، مشدودة إلى عالم بعيد عن عالم الغيب، الذي يربط الانسان في هذه الرباعية في مبتدأ حياته ومسارها ومنتهاها إلى الأعلى، أو بعبارة أدق مشدودة إلى الأرض حيث زينة الحياة الدنيا، بكل مادياتها، وبكل ما تنشده في الانسان من البقاء في أسْر المنفعة والمتعة، والعيش في الراهن فقط.

و**ثانيها** أن هذه الفطرة القاصرة السبب الجوهري للداء الذي ينخر في جسد هذا النظام المعرفي رغم سيطرته وسطوته، لكن الدراسة من ناحية أخرى تُذكّر بأمر له أهميته في معرفة مشاكسة هذا النظام وإصراره على البقاء، من حيث تذهب إلى أن لديه دأباً مستمراً في أن يتصدى لدائه، ولو بالانقلاب على نفسه، ونقد الذات، وجلدها أحياناً، عبْر تحولات تبدأ بما قبل الحالة الراهنة، ومرورا بها، ثم الانتقال إلى ما بعدها، أيا كان وصف هذه الحالة، سلوكية، حداثة، إلى آخره، ومع أن في تصدِّيه لدائه الكثير من التناقضات فإنّه ما زال ممسكا بزمام المبادرة في تشخيص دائه، ومن ثم في وصف دوائه، ولم يجد حتى الآن - من خارج بنيته المعرفية -من يعمق

هذه التناقضات ويكشفها، نشرا لخطورة الداء واستفحاله، وتبشيرا باستحالة البرء منه .

الأمر الثالث المهم الذي نبهت إليه الدراسة -وإن لم تعلنه صراحة ومباشرة- أننا في دول العالم الثالث أو ما يسمى الآن بدول الجنوب، خاصة دول عالمنا العربي والإسلامي، ما زلنا نلهث وراء التحولات المعرفية لعلم السياسة الغربي الأمريكي، وما زلنا نردد مقولات لبعض هذه التحولات وبعض روادها عفى عليها الزمان، وقدُم عهد العلم بها، وتجاوزتها تحولات أخرى لاحقة اعترف علماء السياسة الغربيون بأنها - أي المقولات - خارج نطاق البحث السياسى أو على الأقل يجب أن تراجع، أو أن يعاد وضعها وتقويمها في سياق أولويات أخرى لمرحلة ما بعد الحداثة .

أما الأمر الرابع والأخير الذي يُضفي الأهمية على هذه الدراسة فهو رفضها أن تكون هيمنة التحول المعاصر لعلم السياسة، رغم أمراضه من جهة، ورغم حرصه على أن يلحق الآخرين به من جهة أخرى، حاجبة الباب أمام أية محاولات بديلة، خاصة المحاولات التي يقدمها أنصار النموذج التوحيدي الاسلامي، وهي بذلك تنحاز إلى إمكان أن يعود علم السياسة وقد برئ من بعض أدوائه ولو بشكل آخر غير غربي، أو على الأقل مع وجود المنظور الغربي، على تعدد توجهاته، إنها مرة أخرى تدلي بدلوها الإيجابي في الجدل المثار حول ما انتهى إليه علم السياسة في هذا المنظور، بين القائلين بانقضاء حقبة سيد العلوم، وبين المناصرين لاستعادة هذا السيد عافيته من جديد، بعد أن نفخت فيه فترة ما بعد الحداثة من روح هذه العافية، كي يبرأ من كبوته المؤسسية والإبستمولوجية والأنطولوجية .

ورغم الأوجه المتعددة السابقة التي تنبئ عن أهمية موضوع هذه الدراسة وعمق التحليل فيه، وأصالة مصادره، إلا أن ثمة وقفات تثيرها بعض مقولاتها والقضايا التي تناولتها، ويبرز في المقدمة من ذلك مايلي:

أولاً: تحدثت الدراسة بحق عن ضرورة ضبط المفاهيم منعاً للفوضى فيها، وهو ما حدث فعلاً في المقدمة المنهاجية لها، وإن كان الأمر في الفوضى لا يتعلق بالمفاهيم

ابتداء، وفي ذاتها، بل باستخدامها وتوظيفها توظيفاً يبعدها أحياناً عن محتواها المعرفي، بقطع النظر عن شكل الإبعاد، ويلاحظ في هذا السياق أن الدراسة تعرضت لمفاهيم الحداثيّ، والحداثة، والتحديث، والحديث، من جهة ولمفاهيم النموذج المعرفي، والمعرفة، والنظام المعرفي، من جهة أخرى دون فك الاشتباك بينها أحياناً، رغم تداخل هذه المفاهيم في بعض مناحيها ودلالاتها، وحبذا لو توقفت عند دلالات كل منها، وعلاقاتها ببعضها، سواء لمعرفة طبيعة الحداثة المعرفية في التحولات الثلاثة لعلم السياسة، أو لمعرفة مدى التواصل والانقطاع بينها من جهة أخرى .

ثانياً: تثير الدراسة مسألة العلاقة الايجابية بين مفهوم الأزمة وبين إنضاج الفكر السياسي، وتضرب المثل لذلك في أن الأزمة هي التي دفعت أمثال أفلاطون، ومكيافيللي، وبودان، وهوبز وغيرهم، لإبداع نماذج نظرية نتيجة اقتناع هؤلاء بأن العالم أصبح مضطرباً، وهنا وقفتان توضيحيتان، الأولى أن الأزمة ليست فقط هي المحفز الوحيد للفكر السياسي كي ينهض ويصوغ نماذجه المعرفية، بل حين تنتج الازمة عن هزيمة، أو تنتج الهزيمة عن أزمة يتوافر المحفز الأقوى لإبداع هذه النماذج، وهو الأمر الذي نجده عند أفلاطون بعد هزيمة أثينا في حرب البلوبونيز مع أسبرطة وأزمة نموذجها الديمقراطي، ونجده عند مكيافيللي بعد هزيمة ايطاليا وأزمة الحكم فيها، وتداعي الأمم عليها بعد انقسامها إلى خمس دويلات، وفساد كنيستها .

ثالثاً: النظر إلى العالم الذي واجهه كل مفكر، فلكل منهم عالمه الخاص، والقليل من المفكرين من تخطى نطاقه الخاص إلى عالم الانسانية جمعاء، بل أن هذا القليل نظر إلى اضطراب الإنسانية عامة وأزمتها، باعتبارها امتداداً بشكل أو بآخر لاضطرابها في النطاق الزماني والمكاني الذي عايشه وتعايش معه، تُرى هل كان عالَم أفلاطون كعالَم مكيافيللي؟ وهل كان عالم هوبز ولوك هو عالم ماركس؟ ثمة اختلافات كثيرة بين هذه العوالم يسلم بها كل من درس الفكر السياسي دراسة علمية منهاجية .

رابعاً: تأخذ الدراسة بمقولة "العلم بمنهجه وليس بموضوعه" حال الحديث عن السلوكية، وما رافقها من تحول معرفي في بنية علم السياسة، وهذه المقولة ما لم تسند المنهج إلى موضوع يحدد طبيعة المنهج وحدوده تظل مشوبة بالكثير من عناصر المؤاخذة، ذلك أن لكل علم موضوعه الذي يتحدد به، ويتحرك في إطاره ولكل موضوع منهجه الذي يقدم أبجديات التعامل معه، وسواء قلنا "إن العلم بمنهجه المستقى من موضوع محدد" أم قلنا "أن العلم بموضوعه الذي يفرض منهجاً يتلاءم معه"، فإن بين العلم وبين المنهج يسكن الموضوع، وهو ينبع من إطار مرجعي، وهذا الأخير تلزمه مصادر معرفية، ينبني عليها، ويتأسس من خلالها.

لكن رغم ذلك يبقى السؤال الإشكالية الذي يفرض نفسه: ما هي خصائص المعرفة العلمية ومقوماتها، التي يمكن من خلالها الادعاء بأن ثمة معرفة ما قد ارتقت إلى الوصف العلمي؟ وهنا تقدم الدراسة بعض الاجتهادات في مقدمتها وفي القسم الأول منها، وأظن أن هناك اجتهادات أخرى مخالفة خاصة في مجال علم السياسة، ومدى علميته بين المؤيدين وبين الرافضين، كان ينبغي الإشارة إليها ولو في الهامش، توكيداً لعدم تحيز الدراسة.

خامساً: تتحدث الدراسة في المدخل المنهاجي خاصة عن موقع الإنسان في المشروع الحداثي الغربي في توجهاته المختلفة، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هل يمكن أن نتحدث عن مشروع حداثي واحد! بتوجهاته المختلفة؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مشاريع حداثية متعددة، بتوجهات متعددة داخل كل مشروع؟ بعبارة أخرى هل الغرب واحد في منطلقاته الفكرية والمعرفية والسياسية؟ أم أن تعدد هذه المنطلقات وتضاربها يحولان دون واحديته؟ هل هو واحد متعدد؟ أم هو متعدد في واحد؟

والإجابة على هذه الأسئلة في دراسة علمية كهذه من الضرورة بمكان؛ لأن فيها مدخلاً أكثر من كونه إبستمولوجياً للحكم في مدى مشروعية الحديث عن علم سياسة غربي، أو علوم سياسية غربية؟ ومن ثم للحديث عن الأزمة المعرفية بنسبية

معينة، سواء كنا معنيين بعلم للسياسة أم كنا مهمومين بعلوم سياسية، وبقطع النظر عن مفرداتها وطبيعتها وخصائصها. وهذا يفيد بلا شك في التحليل والمقارنة ليس فقط لطبيعة هذه الأزمة في علم السياسة في تحولاته المعرفية الثلاثة: التقليدية، والحداثية، وما بعدها. وإنما أيضاً لطبيعتها -أي الأزمة- في كل علم من هذه العلوم إن صدق الحديث عن علم في كل تحول منها مقارناً بالعلم الآخر.

سادساً: تذكر الدراسة أن التطور نحو مرحلة السلوكية أحدثه تأثير العلوم الطبيعية والرياضيات والإحصاء وبعض العلوم الاجتماعية الأخرى، وكذا بعض الدارسين لعلم اجتماع المعرفة، مما أدى إلى تزايد عدم رضا الباحثين عن حالة علم السياسة، وتمثل ذلك في انتقادهم للطابع الشكلي والقانوني الذي غلب عليه قبل السلوكية. وهنا مسألتان، المسألة الأولى أن الواقع السياسي أيضاً فرض تأثيره في تكريس حالة عدم الرضا هذه، خاصة وقد أفرز تحديات في الممارسات والوقائع السياسية المرتبطة بالظاهرة السياسية موضوع علم السياسة، بقطع النظر عن الاختلاف في تحديد هذا الموضوع: الدولة، السيادة، السلطة السياسية... إلخ، أبعد من أن تتصدى لها المدرسة التقليدية في علم السياسة، لإغراقها في الوصف والشكل، وما ينبغي أن يكون بصفة عامة، بل إن هناك بعض الاتجاهات تذهب أبعد من ذلك، حين تؤكد أن هذه الواقعية السياسية هي أحد المعاول التي نخرت في جسد السلوكية وجسد الحداثة، تمهيداً لما بعد السلوكية ومابعد الحداثة بعد أن عجزت كلتاهما عن تفسير وقائع وأحداث سكنت فيها القيم والأخلاق والأعراف، وما يصعب إخضاعه لمنطق التجريب، ومنطق اللغة الكمية بصفة خاصة، الأمر الذي أعاد الاعتبار ولو بشكل جزئي إلى المرحلة التقليدية في تحول علم السياسة الغربي.

والمسألة الثانية أن المدرسة التقليدية لم تكن فقط قانونية شكلية بل غذتها أيضاً روافد فلسفية وتاريخية، نظرت إليها السلوكية نظرة التجاوز -في عموميتها- من حيث تبعد عن جوهر ما تهتم به من ترسيخ الثنائية بين العلم واللاعلم من خلال التفرقة بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، والتركيز على المنهج العلمي القائم

على التعريفات الإجرائية المتعلقة بالواقع، والفروض التي لا بد أن تكون قابلة للاختبار، والأدوات الكمية في البحث، وإمكانية الاختبار، والتجريب في إثبات الفروض. . . إلخ مما ذكرته الدراسة، وذكره بعض المهتمين بالتطور في بنية العلم الغربي، لكن رغم ذلك لا أعلم لماذا تجاوزت الدراسة مرحلة ما قبل السلوكية، وابتدأت في تحليلها من مرحلة السلوكية خاصة، مع أن المقارنة بين المرحلتين مهمة للكشف عن مدى التطور الذي لحق بالعلم في كليهما، ولإظهار مدى الاستمرار والقطيعة بينهما، خاصة وأن ثمة آراء تدّعي أن ما بعد السلوكية فيها استدعاء بشكل أو بآخر لما قبلها كما سبق، وهو أمر لا ينبغي التسليم به، أو دحضه، إلا بعد استدعاء المقولات المعرفية للمرحلة الأولى ما قبل السلوكية.

سابعاً: لعلها سابقة للدراسة أن لا تقف عند نقد البنية الداخلية لعلم السياسة الغربي الأمريكي في تحولاته المختلفة، تمهيداً لاستنتاج عام مفاده أن هناك أزمة يعاني منها هذا العلم، بل تتعدى ذلك للبحث في إمكان أن يتقدم بديل آخر ليحل مكانه، أو على الأقل بفعل -هيمنة هذا العلم، وقدرته على إلحاق الآخر به- يتقدم ليتبوأ مكانة مهمة بجواره.

وإذا كانت الدراسة قد عرضت -بحق- لأن يكون النموذج المعرفي التوحيدي الإسلامي هو الأكثر تأهيلاً لذلك، ناهيك عن كونه الأكثر تأصيلاً للعلوم بما فيها علم السياسة، بالمعنى الشرعي الذي يضبط السياسة موضوعاً، ومقاصد، وضوابط في إطار -كونها- "ما وافق الشرع" وليس ما نطق به الشرع، انطلاقاً من إفاضة ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين، إلا أن ثمة إشكاليات تفرض نفسها كان ينبغي أن تتصدى لها الدراسة في عملية البحث عن حظ هذا النموذج البديل في التأسيس من ناحية، وفي قبول النموذج المسيطر -كما جاء في عنوان الدراسة- له.

الإشكالية الأولى: هل قرر النموذج المعرفي الإسلامي في أي من حقول المعرفة أن يكون بديلاً، أليست هناك سعة لأن يكون ذات مرة وهو كذلك أصلاً في مقاصده وإلزاميته، الأصيل لا البديل؟

والإشكالية الثانية: من يبني هذا النموذج ومن يتصدى له في ظل إشكاليات فرعية منهجية ومذهبية كثيرة؟

والإشكالية الثالثة: ما هي مصادر بناء هذا النموذج، في ظل التعدد في مصادر البناء المعرفي الإسلامي؟ وأخذاً في الاعتبار أن المجال المعرفي السياسي من المجالات التي تسمع بالاجتهاد الفكري، إن لم تفرضه لأنه مجال لا نص قاطعاً جامعاً فيه، وتعرضت له المصادر الأولى -القرآن والسنة- تعرضاً عاماً لا تفصيلياً؟

وإشكالية أخرى: هل لدى النموذج المسيطر فسحة للتسامح مع التسليم بوجود نموذج مغاير له في المضمون، والمنهج، والمقصد، والوجهة في النظر إلى الظاهرة السياسية؟، من يضمن أن لا يكون هذا النموذج البديل -أو حتى غير البديل مع قبول وجود المسيطر بجواره- أن يدخل ضمن ملحقات المسيطر، وإغراقاته؟ من يضمن أن لا يشهر المسيطر مقولاته في نهاية التاريخ، والصدام الحضاري، والعولمة في وجه أية محاولة -إن فرض جدلاً أنه يقبلها- إن لم يكن ثمن قبوله أو تقبله لها هو الانسحاق فيه؟

إن الملاحظات الأخيرة التي أثبتتها الدراسة ما قبل الخاتمة، بل وما أودع في الخاتمة، قد تكون فيها نزعة تشاؤمية، تسد الباب أمام حتى المحاولة للفكاك من النموذج المسيطر، لكن بقدر ما فيها من تشاؤم إلا أنها تلفت النظر إلى أن باب هذه المحاولة يجب أن يتصدى لتحديات كثيرة حتى لا يُغلق على كل من يهم بها، وتلفت النظر كذلك إلى أن أقدر النماذج المعرفية على استيعاب هذه التحديات والاستجابة لها هو النموذج المعرفي التوحيدي الإسلامي فيما لو أتقن أهله وعلماؤه بناءه، وعرض عطائه بروح اجتهادية تجديدية، بعيدة عن التعصب والتحيز، والانكفاء على الذات.

تعقيب الدكتور نصر عارف على بحث الدكتور حمدي عبدالرحمن

البحث الذي قدمه الدكتور حمدي عبد الرحمن بحث جيد في موضوعه عميق في منهجه دافع للتفكير والتأمل، لذلك ما سوف أطرحه لا يتجاوز التكملة والإضافة.

أولاً: أن العلوم الاجتماعية عامة وعلم السياسة بصفة خاصة تدور حول فكرة مركزية واحدة على الرغم من تعدد نماذجها المعرفية ومدارسها وأيديولوجياتها. هذه الفكرة هي "التحكم الاجتماعي" أو التحكم في المجتمع، ولعل الناظر في علم السياسة يجد أنه منذ أفلاطون حتى اليوم تدور تعريفاته حول القوة والسلطة والتحكم، على العكس من علم السياسة الإسلامي الذي يعتبر محوره ومركزه هو المصلحة أو أخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد.

ثانياً: أن النموذج أو النظام المعرفي في النسق الغربي يشهد دائماً نوعاً من العلاقات يتجاوز فيها اللاحق سابقه، دون أن يلغيه، ويولد البديل من رحم النموذج المسيطر، بحيث تكون العلاقات في صورتها النهائية مثل المربعات المتراكبة المنقسم كل منها إلى مثلثين قائمين، قاعدة الأول هي من أدنى ورأس الثاني مقلوب بحيث يفقد المثلث القاعدة بتوالي الزمن، أي يفقد النموذج المسيطر أنصاره لحساب النموذج البديل حتى تصل إلى القاعدة المقلوبة للمثلث الثاني والتي عندها يتحول البديل إلى مسيطر ويولد بجواره بديل البديل، وهكذا دواليك، وعلى الرغم من هذه الحيوية والتوالي إلا أن هناك نموذجاً كامناً أو مسلمات مستمرة في كل تلك النماذج؛ مثل فكرة الصراع كفكرة حاكمة تجدها في الاجتماع والسياسة وفي الماركسية والليبرالية وفي الحداثة وما بعدها، وفي الطب والعلوم الاجتماعية، من صراع طبقات المجتمع إلى صراع الأفكار، إلى صراع الدول والمجتمعات.

ثالثاً: فيما يتعلق بالحداثة وما بعد الحداثة، حقيقة هذه القضية تحتاج إلى إعادة نظر كاملة، لأن الحداثة فهمناها بمنتوجها لا بفلسفتها. فالحداثة تمثل تماماً إذا ما تم

تجريدها على مستوى نماذجي عملية التجديد في الفكر الإسلامي، فكل مرحلة من مراحلها تمثل ثورة على الوضع القائم، وعندما تتأسس مرحلة معينة وتصبح تقليدية محافظة، تقوم مرحلة أخرى فتثور على المرحلة السابقة وتجددها. إذن لدينا أربع مراحل للحداثة:

١. مرحلة التأسيس، التي بدأت مع النهضة والأنوار.
٢. مرحلة المثالية، بدأت مع كارل ماركس في كتاباته.
٣. مرحلة البطولة وهي، البحث عن منقذ ومخلص للمشروع الغربي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى وأخذت صورة هتلر وميسوليني والبحث عن البطل النموذج.
٤. مرحلة السلوكية، ظهرت فيما بعد الحرب العالمية الثانية، التي تحول فيها علم السياسة من علم أوروبي في القارة الأوربية مربوط بالفلسفة، إلى علم برجماتي أدواتي متأثراً بالعقل الأمريكي، وهي المرحلة التي تجمدت فيها مرحلة الحداثة فجاءت ما بعد الحداثة لتصحح الوضع السابق.

لذلك اعتبر العلماء أن ما بعد الحداثة مرحلة من مراحل الحداثة، وليست مرحلة مستقلة؛ لأنها تمثل عملية التجديد الداخلي الذي يعيد إحياء وتجديد روح الحداثة ويعطيها دفعة للأمام تتناسب مع الواقع، لأننا نعرف أن التجربة الغربية في انفصالها عن الوحي أصبحت مصادر التجديد فيها تأتي من خلال الفعل الواقعي الاجتماعي؛ فأصبحت العلاقة مع المجتمع علاقة مغزلية، يجدل فيها الفكر في المجتمع لا يعُرف أيهما يؤسس الآخر، وإنما هي صيرورة دائمة التأثير بين الطرفين.

د. أنور الزعبي

حقيقة لا يسعني إلا أن أشكر البحث القيم الذي قدمه الدكتور مصطفى منجود والمنهجية التي اتبعها في عرض أفكاره واللغة الواضحة، وكلُّ ما أورد فيه غنىً وإثراء للبحث.

غير أنني لاحظت ملاحظتين: الأولى تتعلق باعتماده على (التبر المسبوك)، وهذا في تقديري منحول على الغزالي وليس للغزالي، ولديّ أدلة كثيرة قد تحتاج نصف ساعة.

الأمر الثاني أن نظرية الغزالي السياسية موجودة شبه كاملة في كتاب (فضائح الباطنية) في الجزء الأخير منه. وحتى نعطي قليلاً من المقارنة بين ما جاء في هذا الكتاب وكتاب فضائح الباطنية يمكن أن أشير إلى أن الإمام الغزالي يرى أن الحاجة تدعو إلى الإيمان بأمرين: الأمر الأول: إقامة العدل، وهذا لا يتحقق إلا بالقضاء ولإ نقاذ القضاء لا بد من إمام. هذا أول سبب، والسبب الثاني هو الذبّ عن حوزة الدين وحراسته، بالمحافظة على نظام أمور جند الإسلام وعدته. والنظام لا يستمر على الدوام إلا بمترصد الخلق بالعين الساهرة ومتعهد بإطفاء الفتنة إلخ. .

إذن هنالك سببان لوجود الإمامة عند الإمام الغزالي، إذن لا بد من إمام والاجماع الإسلامي معقود على هذا الأمر ما عدا خلاف ابن قيثان الذي لا يرى وجوب الإمامة. يتحدث الغزالي أيضاً في هذا الكتاب (فضائح الباطنية) عن شروط مستجمع الإمامة، فيرى أنه لا بد أن يتحلى بالصفات التالية:

١ – صحة العقيدة

٢ – سلامة الدين

٣ – قيام الشوكة عن طريق المظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياع. وتنافر أهل الاتفاق والاهتمام من الناحية الشرعية طالما أن الإمامة لم تنعقد بنص جلي واضح فلا يبقى إلا الاختيار، فيكون المجال هو الاختيار في تنصيب الإمام.

فلم يبق إلا الاختيار من أهل الاسلام والاتفاق على التقديم والانقياد للشخص الواحد المتبوع والمطاع والموصوف بهذه الصفة إذا بايعته، يعني لا يصح في مبايعة الإمام إلا شخص واحد إذا كان هذا الشخص له شوكة وأتباع وأشياع يستطيع أن يبايع فيقام الحكم.

أما صفاته فهي ستة خلقية وستة مكتسبة فالستة الخلقية هي البلوغ والعقل الحرية والذكورية ونسب قريش وسلامة حاسة السمع والبصر والعيوب الفاحشة.

أما المكتسبة : النجدة وهي موجودة لظهور الشوكة ، والكفاية وهي التهدي لمصالح المسلمين والمشاورة الخ ، والعلم وليس شرطاً ان يكون عالماً بنفسه بل يمكن مراجعة أهل العلم بحيث لا يمضي قضية إلا بعد استنفاد قرائح العلماء ، والمواظبة على العبادة ، والانصراف عن مصارف الدنيا أي الزهد إلى حد ما ، قبول النصيحة ، الزهد في الملذات ، والرفق مراضاة الخلق . . الخ . فتوجد نظرية شاملة في موضوع الإمامة والحكم .

د. وليد منير:

أثار عرض الدكتور حمدي عبد الرحمن كثيراً من الملاحظات والتساؤلات والتعليقات المختلفة . قرأت وسمعت في الأوراق المطروحة في هذه الندوة مقولة تكاد تكون مشتركة في عدد كبير من الأبحاث ، وهي مقولة «النموذج الغربي نموذج مأزوم» . أنا أرى أن الاقتناع بالنموذج شيء واتهامه بالأزمة شيء آخر . أنا شخصياً غير مقتنع بالنموذج الغربي على مستوى ممارسات (بارادوكس) وعلى مستوى القيم ، ولكن علينا أن نعترف أن النموذج الغربي يحقق انتصارات متوالية ، وعلينا أن ندرك قيمة عدونا إذا أردنا مواجهة هذا العدو . بنظري تحولات النموذج لا تعني أزمته ، بل تعني مرونته لأن السياسة مرنة بطبيعتها .

مسألة أن مشروع ما بعد الحداثة هو اعتراض ونقض على مشروع الحداثة ، فهذا ليس صحيحاً . فالعلاقة بين مشروع الحداثة ومشروع ما بعد الحداثة ليست علاقة تناقضية ولكن علاقة تراتب تاريخي . مشروع الحداثة مساوٍ لمرحلة المجتمع الصناعي ، مشروع ما بعد الحداثة مساوٍ لمرحلة المجتمع ما بعد الصناعي .

أيضاً نظرية السرد أو السردية ، لا أدري كيف أن الدكتور حمدي أولها هذا التأويل . السردية لا تعني انغلاق الحوار على المحاور ولا تعني حوار الطرشان ، الحوارية موجودة داخل السردية نفسها (باكتيك مثلاً الحوارية عنده قيمة مهيمنة في

مسأل القص والرواية إذا كنا في عصر الرواية) إلى درجة أنه قال إن الشعر هو خطاب مضاء بلغة وحيدة على عكس الرواية المضاءة بعدة لغات وعدة لهجات.

ولكن الأوقع أن نقول من وجهة نظري إن واقع الأشياء والتشيء هو المحور الذي يجعل من السردية الحديثة في كثير من الأدب الغربي سردية لا إنسانية، بمعنى أن الإنسان نفسه تحول إلى شيء بين الأشياء، ومن ثم فإن مكابدة الاغتراب هي المسألة الرئيسة في النموذج السردي المطروح. ولا أعني هنا الاغتراب عن العمل بالمفهوم الماركسي، ولكني أعني الاغتراب عن الذات وعن المرجعيات القيمية والعزلة، وأعني مذهب اللذة الذي تكلم عنه عالم النفس الأمريكي "إيريك فروم" (Erich Fromm 1980-1900) وقال أنه يؤدي إلى التعاسة.

النقطة الثالثة: هل هناك تكنولوجيا مفصولة عن قيمها؟ هل بإمكاننا كما يطيب للبعض أن يقول دائماً أن نقتبس التكنولوجيا الغربية دون أن نضطر إلى استيراد قيم هذه التكنولوجيا، وهذا سؤال مهم علينا أن نجيب عليه وأعتقد أن استيراد التكنولوجيا الغربية من أول التلفزيون والفيديو إلى غيرهما لن تكون مفصولة أبداً عن قيمها.

النقطة الرابعة والأخيرة: كيف يطرح النموذج السياسي الإسلامي نفسه في الواقع العالمي وليس في النظرية المعرفية، بحيث يكون للقيم موقعها المؤثر والفعال؟ وعلينا أن نلاحظ أن النموذج السياسي الإسلامي قد خان نفسه بمجرد انصرام العقود القليلة التي شغلتها الخلافة الرشيدة أي ليس هناك تراكم ممارساتي لدى الأمة منذ نشوء الدولة الأموية ومنذ بداية الدولة الكبيرة المتسعة المؤسسية، ليس ثمة ما يؤرخ للقيم التأسيسية في العقيدة كما عرفها ومارسها الرعيل الأول.

د. محمد الحسن بريمة

إن الحديث عن القيم والنظام القيمي شيء إيجابي، وسأتكلم عن القيم السالبة والقيم الموجبة في الموضوع القرآني (فألهمها فجورها وتقواها). الفجور: الشح

والبـخل والحـرص والكبـر، ﴿وأحـضـرت الأنفس الشح﴾، ﴿وخلق الإنسـان هلوعاً﴾، ﴿خلق الإنسان من عجل﴾، ﴿خلق الإنسان ضعيفا﴾، هذه قيم سالبة: الشح والبخل والكبر كلها قيم سالبة. وفي المعيار الآخر قيم موجبة لأنها مبنية على المنفعة؛ يعني أنا كاقتصادي أعرف أن الدالة التي هي المنفعة التي يقوم عليها علم الاقتصاد الغربي ويقوم عليها النظام الغربي كله- مبدأها الأساسي هو مبدأ الطمع، مبدأ البخل، مبدأ الإنانية، كلها مبادئ أساسية في بنية الدالة التي ولدت علم الاقتصاد نفسه، وبالتالي يصعب جداً أن تتكلم عن نظام قيمي ونظام معرفي. إذا نظرنا للقيم بهذا المنطلق وكذلك قيم التقوى: الصبر العدل الاحسان: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ لا يوجد علم بديهي في هذا المعيار الإسلامي، تقوى نفسك وتخلقك بقيم التقوى بالتالي: «إن في ذلك لآيات» وهذه الآيات تغيب عندما تغيب قيم التقوى عن النفس ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾. فإذن يا حبذا لو تكلمنا عن هذه القيم بصورة واضحة ونأسس عليها معاييرنا.

الأخ الدكتور حمدي قال: في علاقتنا بالنظام الغربي ينبغي أن يكون هناك إرادة الاختيار. لكن أظن أن النقطة الأهم من هذه هي القدرة على الاختيار والآلية التي على أساسها يتم الاختيار والرفض، وهذا يحتاج إلى نظام معرفي يفصل هذه الأمور.

د. ابراهيم أحمد عمر

في الحقيقة أريد أن أضيف إلى كلام الأخ الدكتور حمدي بعض القضايا باعتبار إنّه قال أنّه سيتخذ الأسلوب والمنهج الذي اتخذه (كون) في المجال السياسي.

إن هذا المنهج كان في مجال العلوم الطبيعية، وانسحابه على العلوم الاجتماعية الانسانية عليه علامة استفهام كبيرة جداً. ومن هنا يظهر سؤالان: السؤال الأول: هو يوجد الآن نماذج غير النموذج الغربي أم لا؟ إذا كان هناك نموذج آخر - وأنا أعتقد أنه دائماً يوجد - يكون الكلام عن استعمال هذا النموذج لتحليل الواقع

السياسي، وبالتالي النقل المعرفي الإسلامي السياسي موضع تساؤل وموضع شك؛ لأنه حينما استعمله في مجال العلوم الطبيعية وخاصة الفيزياء كانت النظرية السائدة في العلم العادي Normal Science هي فيزياءنيوتن Newton Physics. وبالتالي تعاون مع نظريات مهيمنة على كل العالم في هذا المجال ولا يوجد غيرها.

الآن النماذج في العلوم السياسية والفكر السياسي هل هي بهذه الصورة؟ ويطرح سؤال من أين تأتي الأزمة؟ إن كانت الأزمة داخلية في النظام الغربي الحالي وطبقنا عليها نفس ما طبق على العلوم الطبيعية فالانهيار ليس بالضرورة أن يكون انهياراً عالمياً رغم أنه الآن في سيطرة وغلبة، لكن ليس بالضرورة أن يكون انهياراً عالمياً لكل نظم الفكر السياسي القائمة. أنا أقول أن استعمال الـ (Paradigm) كنموذج في العلوم السياسية عموماً لا بد أن يؤخذ بحذر لأنه أصلاً ميدان مختلف وإنما استعاره علماء الاجتماع والعلوم الانسانية لتطبيقه في مجالاتهم وليضفوا على المجالات الاجتماعية والانسانية صفة العلمية، وهذه نقطة لا بد من النظر فيها.

وفي إطار الحديث عن أنه يوجد هناك تجاوز حقيقي للعالم الاسلامي في هذا المجال من قبل العالم الغربي. أنا أسأل: هل يمكن أن ندرك هذا الدور؟ إذا كان الجواب نعم، نحن حقيقة إما أننا نحن الذي عملنا الأزمة التي فجرت النظام الجديد، أو نحن عند نظام آخر مستقل عن ذاك، بحيث يحل محله تلقائياً إذا ذاك انهار. إذن لا بد أن نعرف هل بالإمكان التجاوز؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نتكلم أنه يمكننا أن ندرك هذا النظام؟ أو بمعنى نلغيه أو نستبدل به نظاماً إسلامياً.

أما الحديث عن الخصوصية مع «ما بعد الحداثة»، فيمكن أن تكون هذه الظاهرة في أفريقيا، لأن النظام الغربي الآن في أفريقيا يشهد هذه الخصوصيات. يأتي شخص لا هو وزير ولا هو مسؤول شركة وإنما هو شخص عادي، يتصل بالوزير في أفريقيا ويتصل بالشركات في أفريقيا ويتكلم عن السياسة وعن التعليم وعن الفرانكفونية، ثم يأتي شخص آخر ويتكلم عن (Anglo phone)، فالتشرذم بدأ في هذا الـ (Paradigm)

أقول إن عندنا خصوصية، وأظهر ما تكون في أفريقيا، لأن الغرب الآن ليس شيئاً واحداً، والغرب خصوصية طبعاً، سياسياً خصوصية، اقتصادياً خصوصية، تعليمياً خصوصية، وأظهر ما يكون هذا في أفريقيا. إذن مرحلة «ما بعد الحداثة» بدأت تتحرك بشكل مادي وبشكل فعلي.

تعليق د. حمدي عبد الرحمن

شكري لكل من أبدى الملاحظات، والهدف هو إثارة النقاط، وطبعاً العلم رحم بين أهله، لكن أحب أن أحيل إلى النص، و د. وليد منير ظلمني كثيراً حينما حمّلني ما لم أقله، لأنه ربما لم يقرأ الورقة. وقد استندت إلى إطار مرجعي حاكم وإلى منهجية معينة خاصة بالاستخدام الكوني (Kuhnian) لمفهوم النظام المعرفي، والمقصود هنا جماعية التفكير. في حقل معرفي معين هناك مجموعة من الأفكار تحظى بالاتفاق العام حول الـ (Paradigm) يعني المستلزمات التي تحكم حرفة معينة. ثم في مرحلة لاحقة يثار انتقاد لهذه الأفكار التي هي محل إجماع، عملية النقد هذه والتقويم قد تفضي إلى أزمة في النظام القائم الذي هو محل إجماع، وهذه هي التي أطلق عليها (توماس كون) أزمة النظام المعرفي. الدكتور وليد قال: إن الأزمة هنا أنه كان هناك نظام قديم ومجموعة أفكار محل اتفاق ثم تأتي بعدها أفكار جديدة نتيجة عملية الانتقاد والتقويم للأفكار القديمة، مثل ما حدث مثلاً في أطوار علم السياسة التقليدية: ما قبل الشكلاني أو القانوني، ثم السلوكي، ثم ما بعد السلوكي، هذه هي جماعية التفكير التي أقصدها. وبالتالي لم أقصد أنّ الطرح الغربي على الصعيد السياسي حقق انتصارات متوالية، بل أقصد أنه في ميدان العلم الـ (Paradigm) الحاكم بهذا المعنى الذي ذكرته. فالأزمة هنا هي التي أدت إلى انهيار النموذج السلوكي في علم السياسة. (إيستون) نفسه الذي تحدث عن قواعد السلوكية، وعن خصائص علم السياسة في المرحلة السلوكية؛ تحول ونادى بثورة جديدة في علم السياسة، وأخذ يحدثنا عن أولوية الجوهر والمضمون، والاهتمام بالقيم، وهذه الثورة التي نادى بها هي المرحلة التي تأتي بعد عملية النقد والتقويم الفكري لمجموعة

من الأفكار التي حظيت بالاتفاق العام في مرحلة معينة. الأزمة هنا تأتي لأنه لا يوجد اتفاق فيما بعد الحداثة أو النموذج السلوكي الذي كان مهيمناً، حتى النموذج ما بعد الصناعي فيه تنوعات كثيرة جداً، فهناك تنوعات فكرية، وهناك إرهاصات تتحدث عن الطفرات في العالم الغربي. فأعتقد أن هذه هي الأزمة التي أقصدها، وهذا التنوع الموجود في مجال ما. ولم أقصد أن ما بعد الحداثة هو نقد للحداثة، بل هو- مفهوم ما بعد الحداثة- فكرة عائمة وغائمة لا يمكن الإمساك بها.

النقطة الثانية هي فيما يتعلق بخطاب التفكيك والسردية والنص، أنا في الواقع لست متخصصاً في هذه المسألة، واعتمدت على الأستاذ الدكتور المسيري في ترجمته لمفهوم الـ(Narative) التي هي قصص صغرى، وأنها مختلفة عن مفهوم النظرية الكبرى التي سادت في مرحلة السلوكية في علم السياسة. فالذي أقصده أن الحديث عن الحوار والنص قد بدأ فعلاً، من الذي يفهم النص؟ هل هو المتحاور؟ هل هو صاحب النص؟، هذه هي القصة، لكن لم أدخل في نقد ما بعد البنيوية أو التفكيكية في الأدب أو مثل هذه المسائل.

قضية التكنولوجيا والملائمة، أخونا الدكتور أحمد أوغلو حينما وضع المراحل السبع تحدث عن الاستخدام، وقضية الاستخدام التي هي القابلية للتطبيق والملاءمة، هل تفيدني في مجتمع مسلم؟. فمثلاً هل أنا بحاجة لأن أطلق قمر اتصالات حتى أحقق أكبر نسبة من الهوائيات في دولة إسلامية وعندي دولة إسلامية بعد ٣٠ سنة من الاستقلال ما زالت لا تؤمن مياه الشرب النظيفة لسكانها؟ هذه مسألة يجب النظر فيها، فقضية الملاءمة يجب أن ننظر فيها هل تفيدني بوصفي مسلماً؟ دوري في الاختيار يجب أن يسبقه قدرة وإرادة.

لقد طرح الفكر الغربي لنا الدولة القومية، وقال: إنها تعني مفهوم التجانس وإرادة التعايش المشتركة والوحدة القومية، هذه لا تناسب واقعنا في العالم الإسلامي، ولا حتى في الدول الافريقية، ولا الدول التي كانت مستعمرة، وفشلت فشلاً ذريعاً في الممارسة. ميزة الحضارة والنموذج الإسلامي أنهما يتمتعان بالتحقق

فقد تحقق في زمن ما مثل دولة المدنية، فقد تحقق في واقع زماني ومكاني. فقه التنظير السياسي هنا كان يأخذ أيضاً بعملية الفهم الصحيح للسياسية وفقه الممارسة، وأعتقد هنا كيف ننزل النص على الواقع؟ فأقول أبحث عن نموذج أثبت فشله وأستنكف عن نموذج إسلامي أثبت صلاحيته؟ نحن نفكر في نموذج الوثيقة «الإخاء» من خلال المسجد، هذه مسائل في غاية الأهمية. قاعدة مقاصد الشريعة في الإسلام هي التي تحقق هذا النمط خير تحقيق، وفيها تراتب من حيث أنه إذا حدث تعارض بين حفظ النفس وحفظ الدين وحفظ المال كيف أحقق ذلك، فأنا أقول إن قضية الممارسة متحققة في قضية الدين، وهذه مسألة يجب أن نتمسك بها.

تعليق د. مُصطفى منجود

في حقيقة الأمر إن المطلوب كيف نستلهم قيم الإسلام، قيم التراث الإسلامي؟ قيم العظماء من تاريخنا؟ قيم الفقهاء المحدثين؟ كيف نستلهم نموذجاً ننزل به إلى الواقع؟ ليس المطلوب أن نأخذ نموذج دولة المدينة ونطبقه؟ بل كيف نستلهم هذه القيم التي استطاع من خلالها العقل المسلم في عصر النبوّة، والعقل المسلم وقت الخلافة الراشدة، والعقل المسلم بعد ذلك، إذا كان الواقع المهزوم من بعد الخلافة الراشدة هو الذي قادنا إلى هذه القناعة التي تحتوي على قدر كبير من المغالطة، فمهمتنا أن نبحث عن الإصلاح ولا نأخذ بالنموذج الفاسد، فمهمة السياسة في الإسلام أن تبحث عن الإصلاح، وهذه مهمة السياسة في الإسلام عدل كلها، -كما قال: ابن القيم-، أما فيما يتعلق بكتاب «التبر المسبوك» فقد أشار الدكتور أنور أنّه منحول، لكن هذا الكلام لم يزعجني في حقيقة الأمر؛ لأني قد درست هذا الأمر منذ عشر سنوات، ولدي النسخة التي اعتمدت عليها، والنسخة التي اعتمدت عليها صاحبها رجع إلى خمس مخطوطات للكتاب، والخمس مخطوطات كلها منسوبة للإمام الغزالي.

والرجل من خلال خمسة عناصر أساسية أثبت أن الكتاب للإمام الغزالي، ودحض كل المصادر التي ناقشت أن الكتاب منحول. لكن تبقى القضية الأساسية، وهي إذا كان هناك كلام حول كتاب «التبر المسبوك» وأنه منحول أوغير منحول فبأيهما يخرج الباحث المبتدئ؟ والذي يسند في هذا الكلام أن الباحث لا يعتمد على مصدر بعينه، ويقول إن هذا حوله كلام، لا بد أن يسند هذا الكلام، والذي يبحث في «التبر المسبوك» يجد فيه كلاماً للغزالي موجود في إحياء علوم الدين.

الأمر الأخير، من أين نأخذ الفكر السياسي للمفكر السياسي، الغزالي أو غير الغزالي؟ نأخذه من المصادر؟ والمصادر فيها إشكالية؟ وبالمناسبة لي بحث حول إشكالية الفكر السياسي، لكي نأخذ الفكر السياسي بمفهومنا، كيف تكون لدينا خبرة لدراسة الفكر السياسي؟ ثم ما هو المتوافر لدينا؟ قد يشير البعض إلى فضائح

الباطنية، نعم، فيه فكر سياسي، لكن هناك فكر سياسي للغزالي في إحياء علوم الدين وكذلك موجود في «الاقتصاد في الاعتقاد».

ولكن الباحث يحاول أن يقلل من الأخطاء، فإذا وجد كتاباً منحولاً يقول: لا اعتمد عليه كثيراً، ولكن إذا وجد من يقول الكتاب غير منحول فماذا يفعل؟.

جلسة العمل الختامية

مناقشات ومداخلات بخصوص ورقة العمل.

الدكتور فتحي الملكاوي

إخواني الكرام، هذه الجلسة أعول عليها كثيراً، أتوقع منها الحصول على أفكار قيّمة، وكل منكم يريد أن يقول أشياء محددة، وفكر واضحة، في مثل هذه اللقاءات لا ينتهي الكلام، ومن الواضح أيضاً أنه في مثل هذه المؤتمرات والندوات لا ينتهي الأمر بشيء حاسم، هذا أمر طبيعي، وخاصة في مجال الفكر؛ لأن كثيراً من الأمور تبقى في طور العملية التي تتغير معطياتها، وتتغير الإشكاليات التي تحاول أن تستجيب لها، وبالتالي فلا بد من أن يستمر الكلام حولها.

مع ذلك أثرنا عدداً من الأسئلة (موزعة عليكم) هذه الأسئلة ربما يكون بعضها لا مبرر لطرحها إطلاقاً، ربما يكون هناك أسئلة يجب أن تطرح بدلاً عنها، وقد تكون هناك بعض الأسئلة لها إجابات بسيطة ومباشرة، وبعض الاسئلة فيها إجابات مبدئية أولية.

نأمل في هذه الجلسة أن نتوصل إلى نتائج ترتبط بأهداف الحلقة الدراسية، سوائر في الإجابة المحددة عن أسئلة الحلقة، أو إعادة صياغة بعض تلك الأسئلة، أو في طرح أسئلة جديدة. فمن أراد منكم أن يطرح أسئلة جديدة فليطرحها، ومن أراد أن يستجيب لسؤال من هذه الأسئلة فليفعل، ولكن ليحصر كل واحد منا عقله وجهده في توضيح مسألة واحدة، حتى يكون عطاؤه فيها محدداً وواضحاً ومفيداً، ولعلّ جملة ما نقوله جميعاً يتكامل معاً في الخروج من الندوة بنتائج محددة.

الدكتور عبدالوهاب المسيري:

أبدأ بتعريف النظام المعرفي أولاً بأنه ليس تعريفاً للقرآن، وليس دعوة للإسلام، وليس هو الأخلاق الحميدة، فمثلاً أفرّق بين بناء مسجد وهو أمر جيد، لكنه ليس جزءاً من النظام المعرفي، فالنظام المعرفي هو أن يفهم المهندس المعماري جوهر الفكر الإسلامي ويحاول أن يترجمه إلى مسجد، ومع الأسف كثير من المساجد في العصر الحديث قد لا تدرك النظام المعرفي تماماً، وفي محاضرة حضرتها مع عدد من

الأساتذة تبين لي أن بناء المسجد لا يختلف عن بناء الكنيسة، طبعاً هذا في غياب النظام المعرفي، وهذه وسائل مهمة جداً يجب أخذها بعين الاعتبار، وبعض الناس يعتقدون أن النظام المعرفي الإسلامي هو أن نستورد نظاماً غربياً ونضيف له، وبعضهم يقترح أن نبدأ بالبسملة، وهناك من يعتقد أن أسلمة المعرفة هي تنقية العلوم الإجتماعية القائمة من الشوائب وهذه مسألة غريبة الشكل بعض الشيء، وهناك من يرى أن أسلمة المعرفة هي أن يكتب في موضوعات إسلامية دون أن يتساءل عن طبيعة المنهج والنموذج المستخدم، وكل هذه بدايات خاطئة، لكن من أكثر البدايات خطأً هو النظرية التي ترى أن هناك رباط بين القرآن والكون، أو بين القرآن والنظرية المعرفية؛ ذلك أن هناك من يقولون أننا لسنا بحاجة إلى فكر إسلامي؛ لأننا أصحاب عقيدة، وأنا من المنادين بالابتعاد عن النص كي نجرد، وعملية التجريد هذه عملية أساسية، وهذا هو التفسير، ولو كانت المسائل محلولة ومحسومة فلماذا الاجتهاد؟ إن الاجتهاد جزء أساسي من التراث الإسلامي. النظام الغربي رغم الحديث عن تنوعه وتعدد نظرياته فإن فيه نظاماً معرفياً، فعندما يتحدث (شارلك هومر) عن العقل يكون قد وضع أساساً معرفياً غربياً يستند إلى مفهوم العقل الإنساني، وهو مفهوم جوهره مادي.

وأعتقد أن النظام المعرفي الإسلامي لا بد أن يصدر عن نظام توليدي بوصفه مفهوماً تراكمياً، ولحسن حظنا حدثت ثورة تراكمية في الغرب؛ وحدثت اكتشافات إمبريقية حول مقدرة العقل التوليدية، ويجب أن نفرق بين المحاكاة والتقليد، بمعنى أننا هل نقلد أم نحاكي؟ والمحاكاة هي معرفة الجوهر واستخلاصه، ونحن يجب أن ننظر للقرآن وننظر إلى تجربة المسلمين في المدينة ونحاكيها، لا نقلدها؛ لأن التقليد هو عملية تقصير الجلباب وركوب السيارات (BMW) كما قلت؛ أو أن نؤسس مساجد بسيطة داخل قصور شامخة، هذا هو التقليد، أما المحاكاة فهي فهو أن نفهم مفهوم البساطة الإسلامية ونحاول أن نعمم منه، واعتقد أن جوهر أسلمة المعرفة هو الوصول إلى نقاط تحليلية، ومقولات تحليلية لا علاقة لها بالأخلاق الحميدة، أي هي مقولات تحليلية يمكن للآخر استخدامها، ولا أعتقد أن التحليلات الإسلامية

السطحية تفسر الإنسان أكثر من المقولات الغربية، لأن المقولات الغربية تراه على أنه إنسان إما اقتصادي أو جسماني، وترده إلى دافع من الدوافع، أما المقولات الإسلامية الحقيقية فهي أكثر عمقاً وهكذا، فمسألة العمق أساسية في النظام المعرفي وأن لا نقف عند السطح، ولكن للأسف معظم المحاضرات الآن تقف عند السطح، بمعنى أن هناك أستاذتربية يرى أسلمة التعليم هو أن الفسحة تكبر لكي يستطيع الطلبة صلاة الضحى، (على العين والرأس) لكن هذا ليس أسلمة، فالأسلمة بحد ذاتها كلمة خطيرة جداً وبدلاً منها يستخدم توليد معرفة إسلامية، وسأختتم بأننا في المقولات التحليلية التي توصلنا لها يمكن أن نصل إلى مقولات تحليلية جديدة لا نستولدها من القرآن نفسه، بمعنى أن فكرة الإنسان مثلاً فكرة قام بتجريدها أحد الفلاسفة من المفاهيم الغربية المختلفة إلى أن وصل إلى أن مفهوم الإنسان في الغرب هو نفس مفهوم الإنسان الطبيعي، واقترح أن نولد مفهوم الإنسان الرّباني، الإنساني الرباني يعيش عالم المادة وعالم الروح أيضاً، ويدخل أسرار غير قادر على فهمها؛ لأنه غير خاضع للحتميات الطبيعية، وممكن استخدام هذه المقولة لإيضاح الكثير من مقولات الغرب، ويجب أن نلحظ أيضاً أننا نستخدم مصطلحات مثل العقل والعلم تحت ظلال المفهوم الغربي، العقل هذا فيه عقل أدائي، وعقل نقدي، وعقل تفكيكي، وعقل تركيبي، وهناك عقل ملحد، وهو ليس كمبيوتر، فهو أداة، ويجب أن نوحد المصطلح بحيث يصبح عملية تكثير وتراكم معرفي، وعملية التوحيد تعني توحيد المستوى أيضاً، فهناك من يتعامل على المستوى الجزء، وهناك من يتعامل على مستوى الكل، ويجب أن نتعامل دائماً مع الكليات، وإن كان هناك جزئيات تربط بالكليات. وشكراً.

الدكتور نصر عارف

سأتكلم عن نقطتين فقط، نقطة متعلقة بالمحاضرة السابقة ونقطة متعلقة بالأسئلة، ما يتعلق بالمحاضرة الماضية هو ما أشار إليه الدكتور وليد منير عن التراث السياسي الإسلامي أنه لم يشهد أي ممارسة وقائية، حقيقة لدينا مشكلة كبيرة في جميع المتعاملين مع التراث الإسلامي في الوقت المعاصر، كثير منهم يسقط معنى

الدولة والسياسة في الغرب على الإسلام، ويقارن التراث الإسلامي وفي عقله يكمن علم السياسة الغربي، وعلم السياسة الغربي علم متمركز حول الدولة، وعلم السياسة الإسلامي علم متمركز حول المجتمع، وعلم السياسة الإسلامي محوره الدولة والمجتمع والإصلاح في المجتمع والقيم في المجتمع، وإذا انهار نظام الحكم في المجتمع انهار أو فقد الشورية أو فقد البيعة فهذا لا يؤثر على أكثر من خمسة في المئة من العملية السياسية لماذا؟ لأن العملية السياسية أساسها المجتمع. فتقاطع الإنسان مع الدولة وتماسه في حياته مع الدولة ضئيل، الدولة فقط جامع ضرائب، وحارس، ومحقق عدل، ونشهد في التاريخ أن حالات الانهيار السياسي لم يصاحبها انهيار حضاري، فمصر انهارات سياسياً في عصر المماليك لكن حضارتها تفوقت على العثمانيين فأخذوا منها الصناع ليبنوا الحضارة العثمانية، فهذه قضية مغلوطة تثير هادئ الأعصاب وتحركه.

القضية الثانية هي أن المشكلة مشكلة مفاهيم في التعامل مع النظام المعرفي؛ لأننا نجد الشيء نفسه يحصل، فهناك خصائص معينة للمفاهيم في الإسلام في أنها مفاهيم بينها تكامل يشد بعضها بعضاً، والمفهوم في داخله فيه تكامل، وتعدد مستويات، فالشورى أولها مع الحاكم، وآخرها المشاورة مع النفس، مع الأسرة، حتى مع الأطفال، أحد هذه المفاهيم قد يعبّر عن المنظومة كلها مثل الحق، إذا جربت مفهوماً واحداً سيستدعي باقي المفاهيم، هذه الخصائص الجيدة أثارت نوعاً من الأزمة، وأصبح المفهوم يستخدم في غير منبعه، ونجد مفهوم المنهج يستخدم أحياناً للتعبير عن الإسلام، كتب تحمل منهج الإسلام، منهج الشافعية والشيعة أي يعني العلم، أو بمعنى جهد عالم محدد مثل منهج ابن تيمية، وقلّما يستخدم المنهج بمفهومه الدقيق وهو الطريق الموصلة إلى الحقيقة أو الدابة الموصلة إلى طريق الحقيقة.

الأمر نفسه بالنسبة للنظام المعرفي، استخدم مقارنة للإسلام، ومساوٍ للإسلام تماماً، واستخدمه بعضهم مساوٍ للإيمان، بمعنى أنه يساوي العقيدة، ويساوي الدعوة، ويساوي العلوم الإسلامية، ويساوي النسق المعرفي الإسلامي، ويساوي مصادر المعرفة في الإسلام، فكل هذه الاستخدامات أدت إلى عدم إحداث الترابط

الذي يؤدي إلى تعميق قضية جزئية محدودة تتعلق بالدور الأخير، أو سطوح النظام الإسلامي القمة، لكن لا تتعلق بباقي الأمور، وما لم تحدد المفاهيم سيكون هناك مشكلة.

الدكتور إبراهيم عمر

في إطار ما طلبه الأخ الدكتور فتحي فإن حديثي سيكون عن السؤال الخامس، لكنني بداية أقول: إننا منذ سنوات طويلة نلتقي في إطار المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونناقش هذه القضايا، لكن يبدو أن التقدم الحقيقي ضعيف، لقد إننا درسنا وتباحثنا كثيراً في الفلسفات والآراء والنظم، وبعد كل هذه الدراسات والمناقشات التي امتدت إلى حوالي ١٧ عاماً، شعرت أنه لا بد أن نخطو الخطوة الثانية، وهي الأخذ مباشرة من المصادر المعتمدة لدينا، فكل هذه السنوات كنا نناقش ما هي المرجعية؟ وما هو الأسلوب والطريق والمنهج؟، وكنت مقتنعاً من سنوات أن الاتفاق حصل بغض النظر عن الألفاظ، وأن الرجوع للقرآن والسنة هو الأساس في بناء النظم سواء النظام المعرفي أو الاجتماعي أو السياسي، ولذلك للمباشرة واتخاذ خطوات عملية في البدء في بناء هذه النظم، كان ينبغي برأيي أن نذهب أولاً إلى المفاهيم الرئيسة التي نستخدمها الآن، ونأخذ معناها كما جاء في القرآن، وأرجو أن نفرق بين التعريف الفلسفي لكلمة علم مثلاً واستخدام القرآن لها، وبين التعريف المنطقي أو الفلسفي لكلمة معرفة، وبين استعمال القرآن لها، وبين فهمنا لكلمة تنزيل، وبين استخدام القرآن لها، وبين معنى العقل واستخدام القرآن له. فإذا حددنا هذه المفاهيم ودلالاتها الرئيسية في القرآن نستطيع أن نكون قد اتخذنا الخطوة الأولى. وفي الحقيقة أشعر بأسف أنني كتبت كتاباً يحدد دلالات بعض المفاهيم في القرآن الكريم، ونشر من قبل المعهد، ولكن الناس لم يقولوا إني مخطئ، ولا اعتمدوا كثيراً مما قلت، مع أنني وضحت الحديث عن هذه المفاهيم بصورة تفصيلية، يستطيع الإنسان أن يبني عليها، فعدم مقدرتنا على البناء على أفكار بعضنا أو اعتماد

أفكار بعض والتقدم بخطوات يعدّ مشكلة حقيقية، وبالرد على السؤال الخامس أقول باختصار جداً إننا بدأنا بهذه المفاهيم الأساسية وأخذنا استعمال القرآن لها، وأقول إن القرآن يستخدم "علم" للإدراك المباشر، ويستعمل "معرفة" لأشياء قد تكون مدركة مباشرة أو غائبة، ويستخدم كلمة عقل بوظيفة يقوم بها القلب، وليس جزءاً وحاسة مثل العين وغيرها بل وظيفة، وتستخدم كلمة تنزيل لغير الإنسان، فلا نقول ننزل مبادئنا لأن فيها خطئين: أن القرآن يستخدم التنزيل في الشيء الأكثر قيداً وليس الأكثر طلاقة، فاستعمالنا للمفاهيم الرئيسة ليس استخداماً قرآنياً، ولو استخدمنا هذه المفاهيم قرآنياً لاستطعنا أن نعرف الأحكام القرآنية التي تعتبر مبادئ أساسية في كل مجال من مجالاتنا، ومن بعد نستطيع أن نقول إن هذه المبادئ يمكن أن ترتب كما يرتب القرآن، وأيضاً لا بد من التحدث عن المنهج البحثي القرآني، كما نتحدث عن المنهج العلمي، فأيهما أسبق وأيهما ينبني على الآخر.

النقطة التالية هي أننا لا يمكن أن نكتفي بالكلام النظري عن النظام المعرفي ولا عن أي نظام آخر، النظام الإسلامي إن كان معرفياً أو اجتماعياً أو سياسياً لا بد من وجود من يطبقه؛ لنعرف أبعاده ومدلولاته الحقيقية، وهذا متيسر في بعض دول الإسلام، ومن أجل ذلك أرجو من إخواننا الباحثين تطبيق هذه المفاهيم وهذه النظم من أجل معرفة أبعادها، وكل هذه المفاهيم لا بد لها من تطبيق، ويجب أن نعرف أن العلم الإسلامي لا يتوسع من غير تطبيق؛ لذلك إن صرنا نناقش هذه القضايا دون تطبيق لن نصل إلى المدلولات الأعم والأشمل لها، وأتوقع أن الرد على السؤال الخامس هو نعم، المفاهيم للعلم والمعرفة والاعتقاد مفاهيم أساسية تؤثر في طبيعة النظام وتحدد معالم النظام والنظرة الكلية له.

في الواقع أنا مهتم بالسؤال العاشر وهو حول تطبيق مفهوم النظام المعرفي على فرع معرفي معين، وهذا هو مناط اهتمامي بعلم السياسة. في الواقع لا أرى غضاضة بتعدد المداخل لدراسة النظام المعرفي الإسلامي، فأهل المنطق يدخلون مدخلهم، وأهل الاجتماع يدخلون مدخلهم، وأهل الشريعة لهم مدخل، فهذا أمر طبيعي، ولكن علينا في كل تخصص أن يكون الهدف واضحاً، وهدف أي علم أو حقل معرفي معين هو أن يبتغي العقل المسلم وجه الله سبحانه وتعالى في هذا التخصص، سواء كان يدرس كيمياء نووية أو فيزياء أو أي تخصص.

وعلينا أن نبحث عن الأرضية المشتركة التي ننطلق منها جميعاً، نحن الآن مثلاً بالنسبة لعلم السياسة في حالة تبعية: تبعية ثقافية واقتصادية، فما هو المخرج، أضرب هنا مثالاً في الوضع الألماني بعد الحرب، فقد ظهر المفكر (وشتر) وتحدث إلى الأمة الألمانية، على اعتبار أن السبيل إلى النهضة هو التمسك بالذات الحضارية، نحن ننطلق من هذا ولدينا ذات حضارية، فالتمسك بهذه الذات الحضارية هي نقطة الإنطلاق؛ وبالتالي لا حديث عن ردّة ماضوية ونموذج قد بلي، فالمهم هو فكرة النموذج التاريخي. ودعوني أضرب مثالاً آخر كنت أود أن أقوله أثناء المداخلة في الجلسة السابقة، ولكن ظروف الوقت حالت دون ذلك، وهو حينما عكفت على دراسة السياسة والحكم في أفريقيا وجدت أن هناك مرحلة انقطاع تاريخي، وبصفة خاصة في واقع المجتمعات الإسلامية التي كانت موجودة قبل التكالب الإستعماري على أفريقيا، فالاستعمار غيّب هذه المرحلة، وكُتب التاريخ الأفريقي منذ اللحظة التي سماها الاستعمار اكتشاف أفريقيا، وحينما نقّبت وجدت ممالك وامبراطوريات إسلامية، فمن منا يسمع الآن عن منسك الكان موسى، ورحلة الحج التي كانت تأتي من إمبراطورية مالي؟ التي كانت من أعظم ممالك الدنيا في ذلك الوقت، كما يروي محمود كاتي، وكانت رحلة الحج بطريق البر، ومن يسمع عن عثمان دامفديو؟ هذه نماذج تاريخية ومجتمعات كانت مستقرة أستقراراً سياسياً وكان هناك تعدديات

اجتماعية، لا أقول إن الاستعمار هو الذي خلق التعددية لكنها كانت موجودة، فهذا نموذج تاريخي، فأقيس على هذا النموذج في عمليات بناء أسس للنهضة في المجتمع، إن أردت العودة إلى هذا النموذج للاسترشاد والاهتداء به قيل هذه عودة إلى الماضي، وأنه لا سبيل للنهضة دون التخلي عن هذه الذات الحضارية؛ هنا تأتي أهمية التمسك بمفهوم الذات الحضارية لأن هذا عنصر التمايز، فالمجتمع المسلم هو مجتمع عابد ومتعبد في آن واحد، وله رسالة دعوية، وهذا يمثل اختلافاً عن النموذج الغربي، إن أردت أن أحقق ذلك فينبغي أن أركز على النقاط المشتركة التي تمثل مشتركاً عاماً. وإنه ليحزنني كثيراً أن نقف عند حدود الاختلافات، عندما نقول نعتمد على القرآن أم السنة؟ ويقولون إن الشيعة لهم نظرة فيما يتعلق بالسنة، أنا شخصياً لست متخصصاً في هذا، لكننا نريد أن يكون هناك دليل لكل متخصص ليسير عليه، ويكون مقتنعاً بهذه الفرضيات والمبادئ، وما نسميه النماذج الحاكمة في النموذج المعرفي الإسلامي. وأذكر لكم حادثة حدثت في جامعة القاهرة، طالب أراد أن يسجل في الاقتصاد الإسلامي فلم يجد مشرفاً يرشده، إذن ما هي الجهود الجماعية التي استطعنا أن نوفرها لكي نسهل للباحث المبتدئ، لكي يكون الطريق أمامه واضحاً، وهذه قضية مهمة، قضية الأرضية المشتركة التي نعتمد عليها جميعاً بغض النظر عن تعدد المذاهب، ولا نعمل حرباً بين الفقهاء وأهل السياسة وأهل الاجتماع، فهناك مشترك ينبغي أن نقف عنده، وهو جماعية التفكير، وأن نتمسك بالتراث، ولا ننسلخ عنه، لأن التخلي عن الذات الحضارية معناه التخلي عن الجسد الاجتماعي الإسلامي، فهذه المسألة جوهرية. ويجب أن نقف عندها. وجزاكم الله خيراً.

الدكتور محمد عواد

ابتداءً أريد أن انطلق من مسألة أولى تتعلق بمفهوم (Paradigm) وهذا المفهوم يجعلني متوتراً وغاضباً مثل الدكتور نصر، لأنه بالفعل مشبع بالأيدولوجيا، وتحدث الدكتور حمدي قبل قليل عن الجماعة العلمية، نعم يتحدثون عن الجماعة

العلمية لكن يجعلون الجماعة العلمية معياراً للحقيقة، وينكرون أن يكون العالم الخارجي هو المعيار الحقيقي الذي نقيس فيه صدق الحقيقة العلمية؛ فالقضية صادقة إذا كانت تطابق الواقع الخارجي، ولكن لا يمكن أن تكون صادقة؛ لمجرد أن الجماعة العلمية قد قبلتها، هذه هي المسألة التي نريد أن نأخذها بعين الاعتبار.

الدكتور أحمد الامام

كلامي عن السؤال الاول في النظام المعرفي الخاص بالاسلام، في مقابل النظم المعرفية الخاصة بالثقافات والحضارات الاخرى، نعم، أؤكد ما للاسلام من نظام يغاير النظم الاخرى، من حيث أن الإسلام اعتمد الوحي مع الكون؛ أي المستفاد في طريقة التجربة والحس والاستقراء إضافة إلى الوحي، بينما تقصر اليونسكو مصادر المعرفة على ما يستفاد عن طريق الحس والتجربة والاستقراء، فأسقطوا الوحي والإيمان بالغيب. وهذا أكثر ما يميزنا نحن. إنّ تفاصيل النظام الاسلامي موجودة في الكتاب والسنة بالفهم الصحيح لهما، وبالاعتماد على فقه واسع باللغة التي نزل فيها القرآن مع استخدام لأصول الفقه والاحكام لفهم الموضوع، وإلاّ فإن لدينا مع اختلاف مفهوم الدلالات الآن مشاكل جديدة. فقد وجدت من يبحث عن «ولا تكن للخائنين خصيما» بمعنى خطورة مخاصمة الغير، وأشكل عليه فهم خصيما، فخصيما هنا تعني مدافعاً ومحاميا. وليس كما فهمه هو، وليس الكتاب والسنة فحسب وإنما السيرة والتاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية. ولهذا فإنني لا أرى ما يرى كثير من الناس بنيّة حسنة إيقاف مسيرتنا نحن عند الخلافة الراشدة، بل إن الأمويين والعباسيين ومن إليهم قافلة ممتدة نستفيد منها نحن. لكننا قرأنا للمخالفين والمتنافسين من الأحزاب الذين تسقط كل واحدة منهم الدولة السابقة فأسقطنا كثيراً من الفقه، والفقه المعني فيه عندنا وفي فهمنا هو ليس هو فقه الأحكام المجردة في الحيض والنفاس مع إجلالنا لكل ذلك لكن إذا أوقفونا عند هذا الفهم سنقول:

يزهدني في الفقه أني لا أرى ... يسائل عنه غير صنفين في الورى
فزوجان راما رجعة بعد بتة ... وذئبان راما جيفة فتعثرا

فالفقة في معناه العام هو الفهم الحضاري الذي يشمل كل مشاكل عصرنا : أمّة وجندا وقيادة ودعوة ونظاماً .

ثمّ إنّنا في التجارب المعاصرة لا نسقط ما بين أيدينا نحن ، وإن من شدة الظهور الخفاء . فتجاربنا نحن في عصرنا هذا في العودة إلى أصولنا وتأصيلنا ، وردّ الأمر إلى الأصل وفي التحررمن الاستخراب (ونحن نقول استعمار والاستعمارمن العمار) ، لكن العدو الاجنبي جاء للخراب فنحن نقول استخراب ، وهو يسمي نفسه استعمار ونحن رددنا ذلك ، والانسان بحاجة الى توصيل ابتدائي وهي تمثل تفسيرنا وفقهنا الحضاري وتجربتنا نحن في مناهج التربية والتعليم العالي والبحث العلمي تعريبا وتاصيلا ، فنحن درسنا مناهج الرياضيات والعلوم والتاريخ باللّغة الانجليزية ونحن في بلد عربي في السودان . أما الآن فقد تم تعريب ذلك ، تأصيلاً واستخلاصا للقيم وجزءاً من الخطة الاستراتيجية القومية الشاملة في المعاملات المالية والاقتصاية والقوانين المدنية والجنائية .

ولا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلاّ من يعانيها

ثم انه ليست النائحة كالثكلى فلا بد من تجربة وتطبيق عملي لكي نعرف مشكلاتنا وأخطاءنا ونحن نفتح أبوابنا للتصويب والترشيد .

والقضية الاخيرة أنّنا في خطاب العالم نحتاج إلى أن نخاطبه باللغة التي يفهمها وأن نعرف حاجته هو ، ولقد شكى أحد المسلمين الفرنسيين ممن أسلم حديثا من إخواننا العرب الذين يدعون إلى الاسلام وكلمة الدعوة ، صحيح أن الرسول صلّى الله عليه وسلم قال : «بلّغوا عني ولو آية» ولكن ليس بطريقتك هذه ، تدرس وتفهم جيدا الحضارات والقيم ثم تدعو ، قال : العرب يأتون إلينا ويقولون الإسلام يتميز بالعدالة والرحمة وكذا وكذا قضايا فكرية كهذه وهي متحققة عندنا فكيف نتبع قوما كانوا لنا عابدين ، قلنا له كيف ترى أن تكون الدعوة؟ قال أدعو إلى القضايا الروحية والأخلاقية وما نفتقده نحن من القضايا التي تتميزون بها .

الدكتور مصطفى منجود

ليسمح لي الدكتور فتحي بأن أتناول خمسة قضايا عامة تتناول من قريب أو بعيد هذه الأسئلة وأريد أن أرد على الأسئلة بأسئلة لكي أفكر، وحضراتكم تفكرون معي، بصوت عالٍ.

القضية الأولى: من أين نبدأ في بناء المفاهيم ونحن نتحدث عن النظام المعرفي الإسلام هذا الأمر في حقيقته يتطلب الاجابة علي سؤالين:

١) ما هي المرجعية التي نعتمدها في تحديد المنظور الإسلامي؟ هل هي ترادف في الإسلام أم ترادف إسلامي أم ترادف عند المسلمين وعند علمائهم، وهذا ما أشار إليه الدكتور الكردي.

٢) من أين نبني مرجعية المفاهيم هل نبنيها من ذاتنا، هل نبينها من خلال اللغة أو من خلال الاصطلاح أو من خلال السياق التاريخ أو غير ذلك من سياقات؟ أم نبنيها من المفروض علينا من الآخرين الغربيين؟ أم نجمع ما هو من بين ذاتنا ومن داخلنا ومن ما لدى الآخر؟ المشكلة أننا نتهم إزاء البديل الأول بالانغلاق وإزاء البديل الثاني بالانسلاخ. كيف يمكن أن نوفق بين ما لدينا وما لدى الآخر، وما هي حدود التوفيق بينهما؟

القضية الثانية: وتتعلق بالكل والجزء بالنظام المعرفي. هل يمكن الحديث عن نظام معرفي إسلامي كلي، في نفس الوقت الذي يمكن أن نتحدث فيه عن نظم معرفية نابعة منه ومربوطة به؟ وما هو حظ أن يظل النظام المعرفي الفرعي إبناً شرعياً للنظام المعرفي الكلي (الأب)؟

هل من مصلحة النظام المعرفي الإسلامي -كإطار عام ونظام للحياة متعدد الآفاق والأبعاد- أن نقابل هذه الأبعاد وتلك الآفاق بنظم فرعية تحقق الفاعلية والحركة لهذا النظام الحياتي؟ هل يمكن أن نحل الخلاف بين التخصصات المختلفة في نظرتها إلى النظام المعرفي الإسلامي من منطق مبدأ التعدد في الاجتهادات من خلال الوحدة أو المشترك العام؟

القضية الثالثة: وتتعلق بما أهمّني وأقلقني وهو الحديث عن السنة في النظام المعرفي الاسلامي ولكن المسألة ترتبط بأسئلة كثيره في هذا السياق:

- ما هي مفاتيح المنهج الخاص بالتعامل مع السنة باعتبارها مصدراً للنظام المعرفي؟
- ما هي العلاقة بين السنة والقرآن في العطاء للنظام المعرفي الإسلامي؟
- ما هو العطاء الحقيقي للسنة في النظام المعرفي تعريفاً، خصائص، مقومات، قيم، ثم العلاقة بين السنة والسيرة في بناء النظام المعرفي الإسلامي؟
- ثم بعد ذلك وفوقه كيف وظف الفقه الإسلامي السنة في اجتهاداتها المذهبية المتعدده في بناء النظم المعرفية من منظور إسلامي؟

القضية الرابعة: وتتعلق بكيف نُفعّل النظام المعرفي الإسلامي؟ من أين ينبع البعد الواقي في النظام المعرفي الإسلامي، هل من خلال ربط العلم بالعمل، هل من خلال العلم أو الإيمان والعمل الصالح؟ ثم ما هي القيم الضابطة للتفعيل وماذا يقدّم الآخر من أدوات التفعيل مع حدود الأخذ منه؟ ثم هل يمكن أن نتحدث عن نماذج للتطبيق؟ هذا السؤال يقودنا إلى سؤال مهم وهو: ما العلاقة بين الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي في بناء نموذج أو نماذج للتطبيق؟

القضة الأخيرة: وهي أين نُسكّن القيم في النظام المعرفي الإسلام؟

وهذه أيضاً ترتبط بالاجابة على بعض الأسئلة: ماذا نقصد بالقيم، ما العلاقة بين الأخلاق والقيم وبين القيم والفضائل؟ إلى ما شاكل ذلك فثمّة مفاهيم تبطن القيم كالمحاسن أو ما شاكل ذلك؟

ماذا نقصد بمضادات القيم أو ما تكلم عنه علماء عنه الأصول أو الفقهاء أو المفكرون المسلمون حول السيئات أو الموبقات والرذائل أو ما شاكل ذلك.

ثم ما هي طبيعة العلاقة بين النظام المعرفي وبين القيم؟ هل القيم تنبع من النظام أم هي ضابطة له؟ أم هي علاقة تأثير وتأثر وتبادل في الأخذ والعطاء؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين القيم ذاتها في ذلك النظام المعرفي الإسلامي؟

ما هي القيمة الإسلامية العليا في النظام المعرفي الإسلامي هل هي الايمان؟ هل هي العدل؟ هل هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ثم ما هي القيم الكلية الجماعية في النظام المعرفي الإسلامي؟ وما هي القيمة الفردية إن جاز التعبير وما العلاقة بينها؟ أخيراً ما هي القيم الأصلية في النظام المعرفي الإسلامي وما هي القيم التابعة لها؟ ثم ما هي العلاقة بين الصنفين من القيم وشكراً.

د. عبدالجبار سعيد

أولاً: يجب أن نقرّ أن مصطلح النظام المعرفي مصطلح ناشيء نسبياً ولذلك لا بد من مواصلة البحث وعقد الحلقات والورش في سبيل تعزيز هذا المصطلح.

ثانياً: إذا اعتبرنا أن الإيمان بالله سبحانه وتعالى صادر عن معرفة ما أو رغبة بمعرفة وإذا اعتبرنا التعرف إلى صفات الله صادر أيضاً عن معرفة أو رغبة في هذه المعرفة، وكذلك العلاقة بالله سبحانه وتعالى وما أراده الله منا وما نلتزم به مما أرداه الله، إذا كان كل هذا صادراً عن معرفة ما أورغبة في هذه المعرفة، فضلاً عن حرص الإنسان على معرفة مركزه في الكون والحياةوطبيعة العلاقات بينه وبين الخلائق جميعاً، فإننا نتحدث عن دوافع تلك المعرفة بكليتها، نحن نتحدث عن ضوابط منهجية كربط الأسباب بالمسببات ومفاهيم سننية كالبحث المباشر للوصول إلى النتائج، وبواعث داخلية وتقنية فطرية كالبحث عن الهداية والحق.

ونحن نتحدث أيضاً عن قصور بشري يحول دون الوصول لنتائج نهائية واحتمالية الانحراف مما أوجب ضرورة إرسال الرسل.

أعتقد أن النظام المعرفي ينتظم ذلك كله، فإلى هذا النظام ينتسب الإيمان والاجابة على الأسئلة الكلية المعلومة لدينا، وإليه تنتسب القيم ومحددات القيم مع النفس والآخرين والكون. وإذا كان ما تقدم صحيحاً فإنني أعتقد أن ثمة قواسم مشتركة بين النظم المعرفية الإنسانية عموماً والنظام المعرفي الإسلامي من جهة، وثمة تباينات أيضاً من جهة أخرى. وإذا تحدثنا عن النظام المعرفي في القرآن والسنة فإنه يجب أن نتحدث عن عرض القرآن لمفاتيح المعرفة وأسبابها ودوافعها عموماً ودور

السنة في تجلية هذه المفاتيح والبواعث، وهذا يصب في الهدف العام من القرآن والسنة الذي تتطلع إليه البشرية وهو تحقيق الهداية.

أخيراً فأظن أن من القضايا التي يجب أن نفكر بها ضمن البحث في النظام المعرفي -بعد البحث في تحديد المصطلح- هو الفطرة الإنسانية؛ أين هي في النظام المعرفي الإسلامي؟ ابتداء أظن أن هذا مصطلح الفطرة ما زال في حاجة إلى تجلية كبيرة، البيئة المؤثرة على هذه الفطرة، وربط هذا بقضية ضرورة إرسال الرسل، ومدى أثر هذا في النظام المعرفي.

الدكتور عزمي طه

أبدأ بالشكر للذين نظموا هذه الندوة التي يشير عقدها إلى قضية هي قضية أزمة تأكيد الهوية الإسلامية بصورة عامة. لأننا نبحث عن هوية خاصة بنا في جانب هام وهو المعرفة.

السؤال عن النظام المعرفي الإسلامي سؤال مشروع، ولكن ملاحظاتي ستكون على الجانب المنهجي فقط في البحث في هذا الموضوع، وأرجو أن لا يفهم من كلامي أنني أقلل من شأن ما قدم من أوراق في هذا البحث، فقط هي مجرد ملاحظة منهجية ربما يكون في اتباعها اقتصاد كبير للجهد والوقت.

تحديد المقصود بهذه العبارة «النظام المعرفي الإسلامي» ولو أنفق ندوة أو ندوتين في تحديد هذا المفهوم لكان هذا الأمر إنجازاً كبيراً؛ لأن هذا سيسهل علينا بعد ذلك الحديث عن كل ما يليه. الهجوم على الموضوعات الجزئية دون وضوح الرؤية ودون وضوح المفهوم يشتت الجهود ولا يوصل إلى نتيجة. إذن لا بد أولاً أن نتفق على ما معنى «معرفة»، فيوجد خلاف بين القدماء على ذلك، وبين المحدثين أيضاً، ولكن يمكن الحوار حول ذلك، بالاستعانة بما ورد من معاني في القرآن وفي اللغة وفي الاستخدامات الحالية المعاصرة والقديمة وما إلى ذلك، نتفق على هذا المفهوم -المعرفة- ماهوياً وإجرائياً ثم كلمة نظام، فيصبح لدينا "نظام معرفي" نتكلم عنه

بشكل عام، وما هي أسسه أولاً وغاياته ثانياً، ثم مادته وشكله وهيئته وأسلوبه وأدواته ووسائلة وما إلى ذلك.

لكن هذا بعد أن تتضح الرؤية حول هذا المفهوم، ثم في موضوع الأسس: أي هذه العناصر يكون إسلامياً نسبة إلى الإسلام؟ لأن بعض هذه العناصر قد يكون محايداً مثل الأدوات والوسائل والمادة، ومن السهل على المجتهد في مجال الفكر والمجتهد الفقيه أن يجعل هذا العنصر المحايد إسلامياً في ضوء الفقه وأصول الفقه. العنصر الأول لا بد أن تكون المنطلقات والغايات إسلامية، حين ذلك يمكن أن يكون هناك أمور مأخوذة من أمم أخرى من إنجازات إنسانية محايدة أخرى.

أريد أن أشير إلى معالجة في موضوع الأسس نحن بحاجة إليها: النظام المعرفي نتكلم فيه عن المعرفة الإسلامية أو التي وجهت إلى الإنسان من قبل الله سبحانه وتعالى، فلا بد في موضوع الأسس أن ننتبه إلى الأساس الوجودي، فالأساس الوجودي يمس العقيدة؛ لأن المعرفة نتكلم فيها عن الانسان الذي يعرف، فهو العارف، ومادة المعرفة الإنسانية التي يعرفها الإنسان أو تلقاها أو أنجزها والإنسان جزء من هذا الوجود ويتعامل مع أجزاء الوجود، فالبحث في الأساس الوجودي أمر مهم. وهنا تأتي النظرة الإسلامية للوجود والتي هي بطبيعة الحال مستمدة من العقيدة.

الدكتور محمد مهران

أحب أن أتقدم ببديل قد يكون على قدر بين البدائل المتاحة، وسيكون هذا البديل إجابة عن الجزء الثاني من السؤال السابع: وله علاقة بالسؤال الثاني أيضاً

وأضع كلمتي تحت عنوان «لنستوعب درس التاريخ» لأنني سأجيب عن هذين السؤالين بما كان وبما هو كائن وبما يمكن أن يكون، وسوف أترك ما ينبغي أن يكون لأن هذا السؤال سوف يفرض نفسه فرضاً عندما يتحقق أو نعرف كيف نحقق ما يمكن أن يكون.

مقارنة بين النظام المعرفي الإسلامي والنظام المعرفي العلماني

مكونات النظام المعرفي / نوع النظام المعرفي	التوحيدى الإسلامى	الدنيوى الغربى (الوضعية)
المصدر	الله الوحى الكون	– – الكون
المحتوى	(١) علم الخبر عن عالم الغيب (٢) علم الخبر والمختبر عن عالم الشهادة: أ- آيات الأنفس والآفاق ب- أحكام شرعية ج- أحكام عادية (سنن طبيعية، سنن اجتماعية، قيم)	علم المختبر عن عالم الشهادة: أ- سنن طبيعية ب- سنن اجتماعية
المنهجية	جدلية الوحى والكون عن طريق وسائل السمع والبصر والفؤاد	قراءة الكون عن طريق وسائل السمع والبصر (الوسائل الحسية)
مكتسب العلم	توحيدى	دنيوى
المقاصد	تعظيم الدالة التوحيدية (دالة الإيمان)	تعظيم الدالة الدنيوية (دالة متاع الحياة الدنيا)

السؤال (٢): إذا كانت المعرفة الإنسانية عبر العصور قد تم الحصول عليها من مصدري الوحي والكون، وتظهر بشكل متداخل يصعب ملاحظة فواصل دقيقة بينها، فما مسوغ القول بوجود نظام معرفي ينتسب إلى الوحي؟ وهل يجوز أن نطلق على الوحي اسم النظام المعرفي؟ وإذا كانت المعرفة التي مصدرها الوحي تأتي إلى الإنسان من خارجه، فهل يصح أن ينسبها إلى نفسه؟ وما علاقتها بالمعرفة التي يتدخل الإنسان في توليدها؟

تقرر في في صدر هذا السؤال أن المعرفة الإنسانية عبر العصور قد تم الحصول عليها من مصدري الوحي والكون، وتظهر بشكل متداخل يصعب ملاحظة فواصل دقيقة بينها. ونحن بدورنا نرتب على هذه الجملة التقريرية السؤال الآتي: إذا كان الأمر كذلك فلماذا كان غالب البشرية عبر العصور على غير دين التوحيد؟ وكان العمل مبني على الكفر لا الشكر حتى ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس، كما يؤكد ذلك القرآن الكريم في الآيات التاليات؟: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل، كان أكثرهم مشركين﴾ (الروم: ٤٢)، ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾ (الروم: ١٤)، ﴿وقليل من عبادى الشكور﴾ (سبأ: ١٣)، ﴿ولكن أكثر الناس لايشكرون﴾ (يوسف: ٣٨).

كذلك فإن القرآن الكريم يبين لنا أن أكثر الناس لا يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، وأن أكثرهم لا يعلمون، وأن أكثر الناس للحق كارهون، وكل هذه قضايا معرفية في الصميم. فكيف نوفق بين ما قرره صدر السؤال وأثبتته التجربة البشرية التاريخية وبين نفي القرآن لذلك؟

سوف نحاول أن نتبين أصل الإشكال بالرجوع إلى إطارنا النظرى الذي جمع بين الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي. الإطار النظري يشير إلى أن الظاهرة الاجتماعية عبر العصور ظلت تنبني على نظامين معرفيين مختلفين ظلا يؤسسان للمعرفة البشرية بطريقة مستقلة، ثم تتم عملية دمج انتقائية لبعض مكونات أحدهما في الثاني في فترات من التاريخ، مما يؤدي إلى الانطباع بتمازج النموذجين المعرفيين، بينما الحقيقة أن أياً منهما لم يفقد شخصيته المستقلة. وهذان النظامان المعرفيان هما النظام الإسلامى التوحيدي القائم على جدلية الوحي والكون، والنظام الدنيوي القائم على أحادية الكون مصدراً ومقصداً. ولا شك أن العلم الكلي الذي ينتج عن جدلية الوحي والكون وما يترتب عليه من عمل يختلف تماماً عن ذلك الذي يثمره النموذج المعرفي الدنيوي. ولكن لأن بين النظامين وشيجة، كما يبين الجدول المقارن، تتمثل في مصدرية الكون ووسائل السمع والبصر وعلم السنن الكونية المترتب عن ذلك، يبدو الأمر وكأن هناك تداخلاً بين النموذجين. وهذه الوشيجة هي التي سهلت تاريخياً دمج المنطق والفلسفة اليونانية، وليدا النموذج المعرفي الدنيوي، في النموذج المعرفي الإسلامي، الذي ورثه وساد أمداً طويلاً. ؛ وذات

الشيء يقال عندما دمج المنهج التجريبي الإسلامي في النموذج المعرفي الوضعي الغربي في القرون الأوربية الوسطى .

ولكن لا أعتقد أننا نستطيع أن نرتب النتيجة التي بدأ بها السؤال وهي تمازج النظامين المعرفيين بناء على هذا التقاطع التاريخي عند تلك الوشيجة المعرفية . إذن هناك نظام معرفي قرآني شامل يحيط بالظاهرة الاجتماعية ، ويتكون من نظامين معرفيين جزئيين هما النظام المعرفي الإسلامي التوحيدي والنظام المعرفي الدنيوي ، ولا تخرج الأنظمة المعرفية البشرية عن هذين الأصلين أبداً . والنظام المعرفي الإسلامي يستوعب ويتجاوز النظام المعرفي الدنيوي كما هو واضح من الجدول المقارن للنظامين ، لذلك نقول بلغة الرياضيات إن النظام المعرفي الأخير هو حالة خاصة للأول بحيث يتطابقا عندما نسقط مبدأ التوحيد في النظام المعرفي الإسلامي .

ولكن هل يجوز أن نطلق على الوحي اسم النظام المعرفي ؟ أعتقد ، والله أعلم ، أن الصحيح هو أن الوحي علم شامل ومعادل للظاهرة الاجتماعية في كل تجلياتها ، في المبتدأ والمنتهى الغيبي وما بينهما . لذلك ربما جاز أن نقول إنه كما أن للظاهرة الاجتماعية نظاماً كونياً أساساً تولدت عنه وانتظمت حوله وإليه ترد جزئياتها (التفاعل بين النفس والمال والبنين بمقتضى العلم أو الجهل) ، كذلك فإن للقرآن نظاماً معرفياً أساساً معادلاً لذلك النظام الكوني ، انتظمت حوله آياته ، وإليه يرد فهم معانيها وتجلياتها المعرفية .

إذا كانت المعرفة التي مصدرها الوحي تأتي إلى الإنسان من خارجه فهل يصح أن ينسبها إلى نفسه؟ وما علاقتها بالمعرفة التي يتدخل الإنسان في توليدها؟

المعرفة ، في شقها المتعلق بإنتاج العلم واكتسابه ، جميعها تأتي أصولها إلى الإنسان من خارجه ، سواء كانت علماً من كتاب الله المسطور أو كتابه المنظور ، أو علماً قذفه الله في فؤاد عباده الصالحين بواسطة ملائكته كالرؤيا الصالحة والإلهام . فليس هناك علم ينتج من داخل الإنسان وحده لأن القرآن يقول : ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (النحل : ٨٧) . فالسمع وسيلة علم الخبر والبصر وسيلة علم المختبر والفؤاد يعقل آيات الله في علمي الخبر والمختبر ، ويتهيأ بذلك للمزيد من العلم عن

الله تعالى، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ (البقرة: ٢٨٢). والعلم المتوخى من كتاب الله المسطور أو المنظور يتدخل الإنسان في توليده متأثراً في ذلك بتحيزاته المنهجية واللغوية ورؤيته الكونية. لذلك فالمعرفة البشرية، علماً وعملاً، هي كسب بشري تنسب إلى كاسبها؛ لأن الحق الذي فيها نسبي وظني، بينما الحق الذي في الوحي والكون مطلق ويقيني. ولا ينفي ذلك أن ما يصيبه الإنسان من علم باجتهاده في فهم المصدرين هو من عند الله، تماماً كأي عمل للإنسان ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات: ٩٦).

السؤال (٣): ما طبيعة النظام المعرفي؟ هل هو نظام عام يتفرع عنه أنظمة خاصة أخرى؟ (ماهي)؟ أم هو نظام خاص يتفرع عن نظام عام أشمل منه؟ (وما هو)؟

لقد بينا فيما سبق ماذا نقصد بالنظام المعرفي فليرجع إليه في موضعه، ولكن الذي لا شك فيه أن النظام المعرفي القرآني الذي أوضحنا هو نظام عام يتفرع عنه ابتداء نظامان معرفيان هما النظام المعرفي الإسلامي التوحيدي والنظام المعرفي الدنيوي، وعن هذه الأخيرة تتفرع العلوم المتخصصة.

تعقيبات عامة

حاولنا فيما سبق أن نقدم إطاراً نظرياً يبين رؤية تأصيلية للقضية المعرفية، ثم استخدمنا ذلك الإطار النظرى في الإجابة على بعض الأسئلة المطروحة بغرض توضيح القدرة التحليلية للنظرية.

ويقيننا أن النظرية قادرة على إعطاء إجابات لجميع الأسئلة المطروحة في الندوة، ولكن الأمر يحتاج إلى وقت هو غير متاح الآن، وإلى تحصيل أكبر في مجال القضايا التي تطرحها الأسئلة تعذر على الباحث وهو يلهث للحاق بمواقيت الندوة.

وأخيراً ثمة نقاط سريعة ختامية:

النقطة الأولى: النظام عندنا في الجامعة التي ننتمي إليها هو النظام الفصلي (Semester) والفصل الدراسي، وهناك ما يسمى بـ المتطلب السابق (Prerequisite) من المواد، بحيث أن الطالب إذا لم ينجح في هذا المتطلب لا يستطيع أن ينتقل إلى

أعلى، لأنه ببساطة لا يستطيع أن ينجز شيئاً فيما هو أعلى، والسؤال هو: مشروع أسلمة المعرفة هل له متطلب سابق؟

حقيقة يجب أن نحدد ما هي هذه المطلوبات، وإذا حددناها هل نستطيع أن ننجز فيها، والنظام المعرفي الاسلامي هذا هل هو مطلوب؟ وإذا كان مطلوباً هل هذا هو وقته المناسب أم كان يجب أن يطرح في بداية المشروع نفسه؟

المهم أنه لا بد أن نحدد مطلوبات هذا المشروع الفكري، وهذا المطلوبات يجب أن لا نتجاوزها أبداً حتى ننجزها لأننا إن لم ننجزها؛ لا نستطيع أن ننجز أي نتاج فكري فيما يلحق. والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ينبغي أن يحدد ما هي هذه المعلومات.

النقطة الثانية: إذا اتفقنا على مصدرية الوحي والكون، فاعتقد أنه ينبغي التحيز في أي بحث لصالح هذه المصادر، نتحيز مالياً، نتحيز نشراً للأبحاث التي تصدر مباشرة عن هذه المصادر. مثلاً الأبحاث العلمية التي تعتمد على الوحي والكون مصدراً مباشراً، أو تحاول أن تدرس منهجياً كيف يمكن أن يصبح الوحي والكون مصدراً لهذا النظام المعرفي أو العلم الإسلامي، يجب أن تعطي أولوية على غيرها من الأبحاث، التي لا تعتمد هذه المصادر علّنا ننجز شيئاً في هذه المصدرية.

النقطة الثالثة: حقيقية أنا ما زال عندي ارتياب في التحيز لصالح الفكر على حساب العلم، فالكلام الآن عن العلم قل كثيراً والكلام عن الفكر زاد كثيراً، والابحاث الفكرية كثرت والأبحاث التي تتكلم عن العلم قلّت، وأخشى أن يكون هذا (Paradigm shift) لصالح النسبية، ولذلك أرجو أن لا يغيب مفهوم العلم عنا وأن نؤكد عليه دائماً.

النقطة الأخيرة: أعتقد أن الظواهر التي ننتقدها في المجتمعات الغربية من الإباحية والظواهر الدنيوية والجري وراء المتعة، هذه الظواهر موجودة في المجتمعات الاسلامية أيضاً، فلا يمكن القول إنّها توجد في المجتمعات الغربية ومجتمعاتنا خالية منها، لكن هي توجد في مجتمعنا المسلم في صور أخرى، وإلا لما تكلمنا عن أزمة حضارة إسلامية وغياب التوحيد، وبالتالي نظامنا المعرفي يجب أن يفسر وجود هذه الظواهر في المجتمعات المسلمة. ولذلك ينبغي أن نركز على أن يكون نظامنا المعرفي

عالمي النزعة؛ أي عنده القدرة التفسيرية ليس فقط للمجتمع المحلي، فإذا كان قادراً على أن يفسر هذه الظواهر السلبية في مجتمعاتنا المسلمة؛ فهو بالتالي قادر على أن يفسر هذه الظواهر في المجتمعات الغربية. ولذلك نظامنا المعرفي هو نظام ذو طبيعة عالمية وقدرة تفسيرية تفسر الظاهرة الاجتماعية حيثما كانت سواء في المجتمعات الغربية أو الاسلامية.

الأستاذ خالد نسيبه

التوحيد يقتضي أن يعمل الانسان عقله ويعتمد مصادر المعرفة التي ذروتها الوحي، الوثنية تجعل مسار البحث الابستمولوجي ينتظم اعتماد إحدى مصادر الادارك العقلي أو الأدراك الوجداني أو الإدارك التجريبي.

مسألة البحث الابستمولوجي والنظرية المعرفية وعلم السياسة أو النظرية السياسية في الفكر الغربي القديم، كان هناك ترابط بين نظرية المعرفة ونظرية مصادر المعرفة والتفكير السياسي، باعتبار أنه فكر حاول أن يفسر الـ «ما وراء» والوجود وفقاً لأوليات عقلية أو حسية، هذه الأوليات التي لا تستند إلى وحي أو إلى كتاب منير.

المسألة اللغوية والتي أثارها الدكتور عبدالوهاب المسيري جزاه الله خيراً إن الابستمولوجيا والنظام المعرفي شيئان مختلفان. فالابستمولوجيا اصطلاحاً هي نظرية المعرفة أو وضع الأسس النظرية لتقنين أساليب استخلاص أو استنباط الحقائق، والنظام المعرفي هو أمر يتعلق أكثر بمفهوم الـ(Paradigm) أو النموذج الكلي.

وأقول أخيراً أننا إذا أردنا أن نعرف النظام المعرفي في الإسلام فلا بد أن نكلف كل باحث أن يتحدث عن النظام المعرفي في مصادر الإسلام المتعددة ثم تكون هناك جلسة لمناقشة هذه البحوث.

الدكتور وليد منير

سوف أختار الإجابة عن السؤال الأخير وهو «انعكاس المستوى الكلي للمعرفة على التعامل مع حقل معرفي معين في المستوى الجزئي من المعرفة كالفن أو العلم أو التربية أو الادارة»

فيما أرى أن قانون الوحدة والتنوع هو الذي يمثل تجليات المستوى الكلي للمعرفة في المستويات المعرفية الجزئية الأخرى فيما يخص النظام المعرفي الإسلامي.

يلاحظ مثلاً باحث طليعي في الفنون هو بشري فارس أن اللون عند الفنان المسلم ينافس الشكل، وأنه يجري مجرى أداة للتأويل، وأنّه يستعمل لذاته، كما يلاحظ أن الملامسة والتحبيب وجهان من وجوه اللون الإسلامي الذي تعظم قدرته في أخذ البصر، كأنه يستنشق الهواء الذي يكتنف الأشياء لكي ينقل تطور جمالها الباطن عن طريق الاحساس الصرف.

يلاحظ عفيف مهنا أيضاً أن انفتاح المنزل الإسلامي على فناء داخلي ليس امراً من قبيل الانغلاق على الذات، بل هو تعبير عن الارتباط بالملأ الأعلى، وأن الاشكال لا تأخذ بعداً منتهياً بل مستمراً في الرمش والأرابيسك والتوريقات والنجميات والثريات المعلقة؛ فالوحدة تكرر نفسها إشارة إلى الواحد اللامتناهي الذي يتنزّه عن التجسيد بالتجريد، والمطلق وهو الله يربط بين المادي الكائن الفاعل والمادي الأثر المفعول.

نفس الملاحظات ينتهي إليها جاوردي إلى الحد الذي يقول فيه أن التجريديين قد أطلعوا على الفن التجريدي الاسلامي وتأثروا به.

الدكتور عبدالوهاب المسيري

أولاً: يجب أن ندرك أن مشروع أسلمة المعرفة والبحث عن النظام المعرفي هو مشروع ثوري، وأنه حلم كبير والحلم بطبيعته قابل للتحقق أو قابل للفشل، يجب أن ندرك ثورية هذا المشروع. نحن الآن نشعر بمشكلة كبيرة في التعليم الجامعي لأننا نعلّم العلوم الغربية، فعلم النفس فيه مفاهيم معرفية أوروبية تستند إلى رؤية للانسان والعقل وآلياته، لذا من الضروري حتى أتعامل مع هذه العلوم أن يكون عندي رؤيتي الخاصة حتى أقف على أرضياتي الإسلامية، وحينما أكبر أشعر بالطمأنينة وسيكون في هذه الحالة الاستيراد من الآخر غير مخيف، لكن هو مخيف الآن طالما أنا لا أقف على أرضية، بل أخاف من الآخر أن يكتسحني، بمعنى، أنني إذا وصلت إلى أرضية إسلامية راسخة ونظام إسلامي معرفي في الواقع سيلحظ انفتاح وإبداع أكثر مما هو قائم الآن.

ثانياً: أعتقد أن ابتعاد كثير منا عن السنة سببه أننا نبدأ بالقرآن وملاحظتنا لبعض أوجه التناقض بين القرآن والسنة، فإذا كان هناك تناقض فيؤخذ بالقرآن لأنه كتاب الله، ولأن السنة فيها إشكاليات كثيرة. وبالتالي في محاولة تجريد النموذج المعرفي فإن الكثيرين يستندون إلى القرآن لكن يستندون بعد ذلك إلى السنة، لكن الابتعاد عن السنة مسألة تستحق الرؤية والنظر، لأنّ طبيعة الإشكالية في السنة نفسها تستحق النظر.

ثالثاً: نحن هنا في محاولة المشروع الثوري يجب أن ندرك أن هناك نموذجاً كلياً نحاول أن نصل إليه كلنا، لكن يظهر معه نماذج فرعية، فمثلاً علم الجمال الماركسي، ماركس قال كلمات معدودة في كتاباته وتفرع عنها نظام متكامل إلى أن وصل إلى عملية تقييم العمل الفني نفسه، يجب أن ندرك أن عملية القفز من القرآن إلى العمل الفني مستحيل، بل يجب أن تتم هذه العملية من خلال نماذج كلية ثم نماذج فرعية متفرعة عن النماذج الكلية، إلى أن نصل إلى الحالة الجمالية أو الحالة النفسية أو الحالة الاقتصادية.

النموذج المعرفي الغربي تشكل عبر قرون، بدأ بأن قال إنّ الاقتصاد له محددات، والسياسة لها محددات، والعقل له محددات، بمعنى أنه بدأ يفصل كل شيء عن القيمة، وانتهى بأن الاغتراب نفسه أصبح قيمة، فمثلاً في الأدب الحداثي نجد بأن الإنسان المغترب هو إنسان متميز والإنسان المتميز هذا إنسان فريد وهكذا.

فإذا كان النموذج المعرفي الغربي تشكل عبر قرون، فنحن في مرحلة -شئنا أم أبينا- لا يمكن أن يتشكل النموذج المعرفي الاسلامي إلا عبر جلسات مثل هذه، ويجب أن لا نتوقف عن الحلم، لأن التوقف عن الحلم يعني الإفلاس والهزيمة، وحتى إذا فشلنا اليوم وفشلنا منذ عشر سنوات يجب أن نستمر، لأن عدم الاستمرار يعني قتل الحلم، وبالتالي يصبح هذا الحلم ضحية معرفية، بحيث أن الآخر يستلبني تماماً، وسماها المفكرون الغربيون «إمبريالية المقولات» بمعنى أن الآخر يعطيني المقولات وأنا استخدمها بدون أن أقول هي مقولاتي الخاصة.

ويجب أن ندرك أن من لا يولّد مقولاته يجب أن يستورد مقولات الآخرين شاء أم أبى؛ لأن عملية التحليل وعملية الرؤية لا تتم مباشرة، وليس كما قال «لوك» أن الطمطمة على العقل من معطيات الحس فهذا كلام خطأ بل العقل توليدي.

رابعاً: يجب أن يكون هناك لجنة تتولى متابعة هذه الجهود وتكثيفها لأنها عملية لا يمكن أن تتم بشكل تلقائي. وأعتقد أن هناك إشراقات معرفية تتولّد لدى بعض المفكرين، تكون عادة ملحوظات عابرة، ثم يأتي آخرون يوسعون معانيها، ويبنون عليها. مثلاً من خلال ملحوظة أو اثنتين من كتابات الدكتور الفاروقي وملحوظات عابرة قالها في كتابات سياسية لكنها كانت ذات طابع معرفي فحدث لي هذه النقلة الاسلامية.

والقول بأنّ العلم السياسي يتمركز حول الأمة لا يتمركز حول الدولة؛ هذه إشراقة معرفية هامة جداً، ومثلها الحديث عن الفقه الجماعي فلا يحق لأي فقيه أن يفتي في الجينات والاستنساخ إلاّ بعد أن يحصل على المعرفة العلمية الكافية.

خامساً: أعتقد أنه يجب أن نحدد من الآن من نخاطب، وكما قلت فإننا نخاطب المسلم المغترب الذي تمت علمنته ونخاطب العالم العلماني؛ وبالتالي فأنا أدعو إلى ما أسميه ازدواجية المصطلح؛ المصطلح الفقهي الشرعي بحد ذاته لا يمكن أن يصل، لكن لا يمكن أيضاً أن نهمله ونلجأ للمصطلح الغربي، بمعنى أن تستخدم المصطلح الغربي إلى جانبه المصطلح الفقهي، إلى أن نخرج بهذه الأمة من إمبريالية المقولات إلى عالم أكثر رحابه، وتتحقق الرؤية الثورية التي تحقق بناء النظام المعرفي الإسلامي.

الدكتور محمود الرشدان

لقد كنت شديد الحرص على الإصغاء لكل من تحدث في هذه الحلقة، لشغفي الشديد في موضوعها ولحاجتي الملحة للتعلم ومراجعة كثير من قناعاتي حول عدد من أسئلتها، وأستطيع أن أزعم بكل طمأنينة أن هذه الحلقة، أضافت نوعياً إلى الجهود السابقة في هذا المجال، وأن بعض الملاحظات التي تبدو سلبية حولها، إنما جاءت لأن توقعات أصحابها وآمالهم أعلى مما هو ممكن في هذه المرحلة، وأظن أننا نتفق أن الوقت الذي أمضيناه معاً في هذه الحلقة لم يذهب سدى في عالم طلب العلم الذي تنتمي إليه. وأود إضافة الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى:

لقد أكدّ بعض الزملاء أن مما يعيق التقدم في هذا المجال غياب تعريف متفق عليه لبعض المصطلحات الرئيسة مثل مصطلحات «النظام المعرفي»، «منظومة القيم»، «النظام الاعتقادي»... الخ، ومع إقراري بأهمية تعريف المصطلحات المستخدمة لإنجاز تفاعل معرفي وتقدم علمي، إلا أنني لا أعتبر الاتفاق على تعريف بعض المصطلحات في هذه المرحلة شرطاً مسبقاً لإحراز تقدم معرفي في هذا المجال. واسمحوا لي أن أقدم دليلاً على ما أقول: يجمع المسلمون على أن أركان الإسلام خمسة وأن للإيمان ستة أركان، ولكن مصطلح «الإسلام» لا أظن أن هناك اتفاقاً على تعريف جامع مانع له، ومع ذلك فلم يمنع غياب مثل هذا التعريف انتشار الإسلام وممارسة شعائره والتمسك به من ملايين من البشر من لغات وأجناس مختلفة وعلى مر العصور وإلى أن تقوم الساعة.

الملاحظة الثانية:

تأتي حول إضافة صفة «الإسلامية» و«الإسلامي» لما نعالجه من موضوعات مثل قولنا: الاقتصاد الإسلامي، التربية الإسلامية، والنظام المعرفي الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي... الخ.

ففي غياب نموذج مجتمعي متكامل تتجلى فيه أنظمة الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في واقع حياة المسلمين ومعاشهم، يبدو أن إضافة صفة «الإسلامي» و«الإسلامية» إلى النظريات والنماذج المعرفية التي يقدمها علماء مسلمون، تؤدي وظيفة سلبية من حيث أنها توحي بأن هذه النظريات والنماذج خاصة بالمسلمين، وليست إنسانية عالمية في منطلقاتها وتطبيقاتها، وفي ظل تخلف المسلمين المعاصر وتبعيتهم الفكرية والثقافية والمعرفية، يصبح مثل هذا التوصيف مُولداً لتحيزات مسبقة تجاه هذه النظريات والنماذج، لأنها في ظل الإعلام القائم توحي بالخصوصية الحصرية لا بالعالمية والإنسانية، ونلاحظ في هذا المقام أنه عندما كان للمسلمين حضارة ودولة سائدة، غابت عن عناوين مؤلفات علمائهم في كافة التخصصات كلمات وأوصاف «الإسلامي» و«الإسلامية»... الخ.

فكتب مثل «الرسالة» و«الأم» و«الموافقات» و«تهافت الفلاسفة». . . الخ لا نجد فيها مثل هذه التوصيفات. وعلى أية حال فإن واحداً من التحديات التي تواجه علماء المسلمين في التخصصات الإجتماعية والإنسانية بشكل خاص، هو قدرتهم أو عجزهم عن تقديم نظريات ونماذج تنسب إلى أشخاصهم، ويتدارسها المتخصصون من أمثالهم من كافة الأجناس والأديان وتلقي قبولاً في مجتمعات وثقافات مختلفة لعالميتها وجدارتها، دون أن تعامل وكأنها خاصة بأتباع دين واحد وثقافة معينة.

الملاحظة الثالثة:

تدور حول ضعف العمل المؤسسي وطغيان العمل الفردي فيما يقدمه المسلمون ومجتمعاتهم، وهل يمكن للعلماء الأفراد في هذا العصر أن يسهموا في إحداث النقلات العلمية النوعية بدون المؤسسات؟ بلا أفراد عظام لا عطاء، وعطاء الأفراد العظام بلا مؤسسات لا ينتشر ولا يؤثر. وقناعتي أن الأفراد والمؤسسات ليس بديلاً أحدهما عن الآخر، ونحن نحتاج إلى نموذج لا يحيل الفرد إلى رقم داخل مؤسسة، ولا يجعل الفرد صنماً والمؤسسة شبحاً وظلاً فحسب.

الملاحظة الرابعة:

موضوعها حول العلاقة الموضوعية والجدلية بين التنظير والتطبيق (العملي والنظري) هل تولد النظرية من الواقع العملي، أم أن الواقع يغير ويصنع المثال المرتجى من النظرية، هل العلاقة بين النظرية والتطبيق علاقة "قبل" و"بعد"؟ وبعبارة أخرى هل المجرد والمحسوس متقابلان أم هما وجهان لظاهرة اجتماعية واحدة؟ يؤثر كل منها بالآخر يعدّله ويطوره؟ إنني أتحيز للموقف الذي لا يجعل "العملي والنظري" و"المحسوس والمجرد" خصمين متقابلين، بل إنهما صورتان متكاملتان متكافئتان لكل متوحد لا يكمل إلا بهما في آن واحد.

هذه بعض الملاحظات السريعة على ما سمعته وأفدت منه وأسأل الله أن يعلمنا ما ينفعنا وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يصدق منا القول والعمل، ويهدينا سواء السبيل.

كلمة الختام

الدكتور اسحق أحمد فرحان

في الحقيقة ليس لدي الكثير مما أضيفه إلى الإشراقات التي تفضّل بها إخواننا الذين قدموا الأوراق، ولكني في بضع دقائق، أودّ أن أعرض بعض الأفكار حول هذا الموضوع.

قبل عشرين عاماً لو تحدثنا عن هذا الموضوع أمام جمهور المثقفين، لربّما سخر البعض من كلامنا عن النظام المعرفي الإسلامي وإسلامية المعرفة، بينما ها نحن اليوم نتحدث بثقة كبيرة، وبمنهجية واضحة المعالم. أنا مع الدكتور المسيري والإخوة الآخرين الذين تحدثوا عن الأمل الواعد وأكدوا أننا على الطريق الصحيح، وإن كان شاقاً أو طويلاً. صحيح أننا نشعر أحياناً أننا نتقدم ببطء شديد، وكأننا ندور في حلقة مفرغة، لكن تراكم المعرفة في هذا المجال يئدي إلى نموّها واستاعها وارتقائها إلى أعلى في كل عام. وتعلمون أن عدداً من الجامعات الآن أخذت على عاتقها تعزيز مفاهيم تكامل معارف الوحي مع العلوم الإنسانية، وإخراج مشاريع إسلامية المعرفة إلى حيز الوجود كما في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وجامعة الزرقاء في الأردن، وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا بالولايات المتحدة، ولا ننسى جهود إخواننا الأساتذة في جامعة آل البيت وجامعة القاهرة وغيرها من الجامعات والمؤسسات العلمية. وهم يجدون بسهولة اليوم من يشرف على رسائل الدكتوراة في الاقتصاد الإسلامي. إن هذه الجهود لن تضيع سدى، وطلبة الدراسات العليا عند الله أثمن من أن تضيع. لقد تكوّن لديهم اليوم إرادة التغيير والقدرة على العمل. ولعل المطلوب أن تكون هذه الجهود المباركة تراكمية، فيضيف اللاحق إلى جهود السابق ويبني عليها. وأعتقد أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي يستطيع أن يكلف لجنة تقوم على جمع هذه التراكمات في مجال النظام المعرفي وإسلامية المعرفة وإخراجها في كتاب أو كتب قراءات، يستطيع

الباحثون النظر فيها وتطويرها والبناء عليها، واستخراج كتب منهجية جامعية يمكن التوصية بتدريسها.

وقد أعجبتني نقطة قالها أحد الإخوة، وهي أننا نناقش قضايانا اليوم ونحن في حالة إنهزام حضاري أو راحة حضارية كما يحب د. رشدي فكّار أن يسميها. والغرب لا يأخذ عنا اليوم لأننا ضعفاء؛ وقد كان يأخذُ عنا بالأمس عندما كان للمسلمين دولة قوية وكيان مكين يفرض احترامه. لذلك لا نطمع أن نعطي للآخرين شيئاً قبل أن يكون للمسلمين كيان قوي. ونأمل أن تكون دولة السودان نقطة بداية في هذا الكيان القوي فهي بوابة العروبة والإسلام إلى أفريقيا والجهود التي تمكنت من تعريب التعليم الجامعي في ست وعشرين جامعة في السودان وكذلك جهود التأصيل المعرفي الإسلامي سيكون لها شأن إن شاء الله.

وتصوري الفكري لمفهوم النظام المعرفي الإسلامي أنه ينطلق من عقيدة الإيمان بالله خالق الكون والحياة، والله سبحانه وتعالى يهب العلم عن طريق الوحي لأنبيائه الذين يبلغونه بدورهم للناس. فالنظرة الإيمانية إلى العلوم والمعارف تحيطها بأبعاد من القيم الخاصة بالفهم والإدراك والتصور وقيم التوظيف والتسخير والاستثمار، دون أن تغير طبيعة القوانين الكيميائية والفيزيائية والحيوية التي أرساها الله تعالى في عالم الشهادة، ليدركها الانسان وينميها عن طريق المشاهدة والحس والتجريب.

كذلك أنا أميل إلى أن النظام المعرفي ينبثق عن نظم معرفية أخرى متخصصة في حقول المعرفة: التربية والسياسة والاقتصاد. ومحاضرة د. محمود رشدان ذات صلة بموضوع هذه الحلقة.

لقد شعرنا في هذه الحلقة أننا بحاجة إلى تحديد أكثر للمفاهيم النظريّة من جهة، وتعميق التكامل بين النظرية والتطبيق من جهة أخرى، بحيث تسير النظرية والتطبيق جنباً إلى جنب بصورة متناسقة.

لقد تعلمت الكثير من جلسات هذين اليومين. وأنا واثق أن هذه الحلقة سوف تحفزنا جميعاً، إلى مزيد من القراءة حول الموضوع واخضاع ما نتعلم إلى العمليات

الفكرية العليا من التحليل والتركيب والتقويم، وأن نربط موضوعها بالثغور الفكرية التي نعمل فيها. كما لا بد من أن نستشعر مسؤوليتنا الكبيرة لننتقل بمشروع النظام المعرفي الإسلامي خطوات متقدمة إلى الإمام، ولنربط بينه وبين النظام القيمي الإسلامي. فالمشروع له ما يبرره، ومستقبله واعد إن شاء الله. وشكر الله لكم جهودكم.

دعاء الختام(*)

«وما محمّد الا رسولٌ قد خَلَت من قبله الرسل، أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلبْ على عقبيه فلن يضرَّ الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين. وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين، وكأيّن من نبيٍّ قاتل مع ربيُّون كثيرٌ فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضَعُفُوا وما استكانوا والله يحب الصابرين. وما كان قولَهم إلا أن قالوا ربّنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين. فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين»

اللهم ألّف بين قلوبنا، وأصلح ذات بيننا، واملأ قلوبنا بالإيمان والحكمة، وثبتنا على دين الإسلام ورسالة محمد عليه الصلاة والسلام، وأوزعنا اللهم أن نوفي بعهدك الذي عاهدتنا عليه وانصرنا اللهم على عدوك، اللهم بارك في جمعنا هذا واجعل عملنا فيه صالحاً متقبلاً لديك وزدنا فقهاً في دينك وصلاحاً في أمرنا وتقبل هذا العمل في صحائف الخير يا رب العالمين ائتماراً بالمعروف وتناصحاً في الخير وتعاوناً على البر والتقوى، اللهم إن هذا المجلس يلتجئ إليك في أن تبلّغ كل واحد منا مقصده في طاعتك يا أرحم الراحمين، ربّنا أوزعنا أن نشكر نعمتك التي أنعمت علينا وعلى والدينا وأن نعمل صالحاً ترضاه، وأدخلنا في رحمتك في عبادك الصالحين وأصلح لنا شأننا كلّه وأصلح لنا في ذرياتنا إنا تبنا إليك وإننا من المسلمين، ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما.

اللهم اجز من نظمّ هذا اللقاء وأعدّ له وشارك فيه خير الجزاء، وبارك في جهودهم وأخرج منها ثمرات طيّبة تتلوها ثمارٌ أطيب.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجميعن.

(*) قراءة الأستاذ الدكتور أحمد علي الإمام.

ملحق رقم (١)

مشروع ورقة عمل لحلقة دراسية بعنوان: "النظام المعرفي"

تهدف هذه الحلقة الدراسية إلى استقصاء مفهوم النظام المعرفي الإسلامي، واختبار فكرة وجوده بشكل متميز عن أنظمة مماثلة في الثقافات والحضارات الأخرى، وبالتالي تطوير رؤية واضحة حول النظام المعرفي في المنظور الإسلامي، من حيث مفهومه وطبيعته وعلاقته بالأنظمة الأخرى التي ينبثق عنها أو يكون أساساً أو مكملاً لها، وعلاقته المنهجية بمعارف الوحي والعلوم الاجتماعيّة.

وتحاول الحلقة الدراسية على وجه التحديد أن تجيب عن عدد من الأسئلة المحورية منها:

أولاً : هل في الإسلام نظام معرفي خاص به مغاير لأنظمة معرفيّة خاصة بالثقافات والحضارات الأخرى؟ وذا كان الأمر كذلك فأين نجد تفاصيل هذا النظام؟

ثانياً : وإذا كانت المعرفة الانسانية عبر العصور قد تم الحصول عليها من مصدري الوحي والكون، وتظهر بشكل متداخل يصعب ملاحظة فواصل دقيقة بينها، فما مسوغ القول بوجود نظام معرفي ينتسب إلى الوحي؟ وهل يجوز أن نطلق على الوحي اسم النظام المعرفي؟ وإذا كانت المعرفة التي مصدرها الوحي تأتي إلى الانسان من خارجه، فهل يصح أن ينسبها إلى نفسه؟ وما علاقتها بالمعرفة التي يتدخل الإنسان في توليدها؟

ثالثاً : وإذا كان مفهوم النظام المعرفي يشتمل على منظومة تتعلق بفلسفة المعرفة ونظريات تكونها وتصنيفاتها وتاريخها ومصادرها وأدواتها ومناهجها، فهل هناك نظرية إسلامية خاصة بكل جانب من هذه الجوانب؟

رابعاً: هل يمكن تمييز أنظمة معرفية خاصة بالأمم والشعوب والحضارات الإنسانية، عن طريق النظر في تاريخها عبر العصور؟ وهل جرت محاولات مماثلة لتطوير نظام معرفي خاص بأي من هذه الأمم (مثال بني إسرائيل)؟

خامساً: كيف تؤثر الدلالات المختلفة لمفاهيم المعرفة والعلم والاعتقاد والإدراك.. وغيرها على مفهوم النظام المعرفي؟ وما علاقة النظام المعرفي بالنموذج الكلي (Paradigm)، والرؤية الشمولية (World View)؟

سادساً: ما طبيعة النظام المعرفي؟ هل هو نظام عام يتفرع عن أنظمة خاصة أخرى؟ (فما هي؟) أم هو نظام خاص يتفرع عن نظام عام أشمل منه؟ (فما هو)؟ ما حدود النظام المعرفي التي تفصل أو تشترك مع أنظمة أخرى مثل نظام الاعتقاد أو نظام القيم أو غيرها؟

سابعاً: هل يمكن النظر إلى النظام المعرفي الإسلامي من خلال نظرة الإسلام إلى الأخلاق؛ أي باعتبار أن كثيراً من الفضائل الأخلاقية كانت معروفة قبل الإسلام، وجاء الإسلام ليتمم مكارمها ويصلها إلى غايات أكمل ونهايات أرشد، ويضعها في إطار جديد (إسلامي)؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن القول بأنّ الإسلام يريد من المسلمين أن يتعاملوا مع المعرفة من خلال الوعي على مجموعة من المبادئ التي تتعلق بإعادة ربط المعرفة بالقيم وتأكيد غائيتها وتكامل مصدري الوحي والكون في تكوينها وأهمية الاستقامة العملية في طلبها، بموضوعية تجنب التحيز، وملاحظة خاصيته النسبية في المعرفة المتعلقة بمعظم قضايا الإنسان، باعتبار أن الإدراك الإنساني الكامل أمر متعذر؟

وبالتالي فهل يطلب منا أن نرفض معارف الآخرين أو نفصل معارفنا عن معارفهم، ونبني معارف جديدة خاصة بنا في كل شأن من الشؤون؟ أم هل يطلب منا أن نتمم المعرفة الإنسانية المتوافرة، ونستوعبها ونتجاوزها، أو نصدق عليها ثم نهيمن عليها بالقرآن، بحيث نصحح مسيرتها ونزكي غاياتها، هل هذا هو ما يمكن أن نطلق عليه: "النظام المعرفي الإسلامي"؟!

ثامناً: كيف تعامل العلماء قديماً (مثل ابن سينا والرازي والغزالي. . .) مع التراث اليوناني والإغريقي؟ هل كانت طريقة تعاملهم مع تراث الأمم السابقة مؤسسة على نظام معرفي خاص بهم؟ هل حكّموا نظامهم المعرفي المتميز بفلسفة خاصة ومعايير محددة في معارف الآخرين؟

تاسعاً: كيف يمكن تمييز الجانب المذهبي (الأيديولوجي) والجانب المعرفي في أي نظام معرفي؟

عاشراً: كيف تنعكس إجابات الأسئلة السابقة وأمثالها (في المستوى الكلي للمعرفة) على التعامل مع حقل معرفي معين؛ مثل التربية وموضوعاته المختلفة، مثل المناهج والكتب والإدارة ومبادئ التعلم، وطرق التعليم وأساليب التقويم، ونظام المباني المدرسية. . . إلخ. (مما هو في المستوى الجزئي من المعرفة)؟

الحادي عشر: ما نقطة البدء في بناء النظام المعرفي؟ هل هي بناء المفاهيم؟ وما المرجعية التي يمكن اعتمادها في عملية البناء؟ وما علاقة هذه المرجعية بمقومات الذات وبمعطيات الآخر؟ وما حدود التوفيق والجمع بينهما؟

الثاني عشر: ما علاقة النظام المعرفي بنظام القيم؟ هل تنبع القيم من النظام المعرفي، أم أن القيم ضابطة لهذا النظام؟ أم أن العلاقة هي تفاعل وتبادل؟ وما القيمة الإسلامية العليا في هذا النظام؟ هل هي الإيمان أم العدل أم. . .؟ وهل يمكن التمييز بين القيم الأصلية والقيم التابعة من جهة، أو بين القيم الفردية والقيم الجماعية من جهة أخرى؟ أو بين القيم الفرعية الجزئية والقيم الكلية من جهة ثالثة؟

الثالث عشر: ما علاقة النظام المعرفي بنظام الاعتقاد؟ هل هما نظامان متوازيان؟ أم أن أحدهما يستوعب الآخر ويشتمل عليه؟ وما الذي يجمع بينهما؟

ملحق رقم (٢)

مستخلصات من مداخلات المشاركين في الجلسة الختامية لندوة النظام المعرفي

١. الحديث عن النظام المعرفي ليس حديثاً في مجال العمل الإسلامي العام المتعلق بالدعوة والتوجيه الأخلاقي، وبناء المؤسسات الإسلامية من مساجد ومدارس وجمعيات؛ لكنه إعمال الاجتهاد في بناء رؤية كلية ينطلق منها الفرد المسلم والمجتمع المسلم لتحقيق مقاصد الإسلام وغاياته في التوحيد والعمران والتزكية كما يمثل مدخلاً تحليلاً عقلانياً لغير المسلم أيضاً يمكنه من تفسير ظواهر الكون والحياة والنشاط الإنساني؛ النظام المعرفي الذي نقدمه بهذا الاعتبار هو خطاب يصلح للعالم، فيه من المشتركات الإنسانية ما يجعله صالحاً للعالم.

٢. إعمال النظام المعرفي يعين الإنسان على الغوص في عمق الظواهر الاجتماعية ويتجاوز سطوح الظواهر، فمثلاً النظر السطحي في الظاهرة السياسية في المجتمعات الإسلامية ربما يقود إلى فهم هذه الظاهرة في ضوء نظام معرفي كامن يجعل الدولة ونظام الحكم فيها هي المركز، بينما كان المجتمع في حقيقة الأمر هو المركز. ويلاحظ أن النظام المعرفي الإسلامي لا بد أن يكون له قدرة تفسيرية فعّالة ليس في فهم الظواهر الاجتماعية في البيئة الإسلامية فحسب، بل في البيئة الغربية أيضاً. وبذلك يكون هذا النظام عالمي النزعة.

٣. النظام المعرفي ليس هو نظام الإسلام وإن كان جزءاً منه، وليس هو العقيدة وإن كان يبنى عليها، وليس هو مجالات المعارف والعلوم المتخصصة، وليس هو نظرية المعرفة، ويبدو أن من المهم التمييز الدقيق بين هذه المفاهيم والمصطلحات ببحث يظهر ما بينها من ترابط، وما يفصلها عن بعضها من حدود، وما يخصص دلالاتها عن دلالات غيره، ومع ذلك فإن كثرة الاستعمال وارتباط

استعمالها بدلالات وتطبيقات عملية يعين في تجاوز مشكلة غياب التعريف الجامع المانع الذي قد لا يكون ضرورياً في المراحل الأولى.

٤ . الحديث عن النظام المعرفي لا بد أن ينطلق من مرجعية القرآن الكريم في تحديد المفاهيم ودلالاتها. واتفاقنا على هذا أسهل من اتفاقنا على دلالاتها من أية مرجعية أخرى. وينبغي لنا أن نبني على ما نتفق لننتقل خطوات إلى الأمام ليس فقط في مجال توضيح الرؤية، وإنما في تطبيقها كذلك. وتطبيق النظام المعرفي هو الذي يعمق دلالاته الحقيقية ويجعلها أبسط وأوضح، مثلها في ذلك مثل مفاهيم النظام الاقتصادي أو الاجتماعي أو غيره. وتبدو قضية التطبيق في عدة جوانب منها تفعيل النظام المعرفي في بناء المجالات المعرفية المتخصصة في علوم التربية والاجتماع والاقتصاد والسياسة. . . . الخ. كما تبدو في مجالات ربط العلم النافع بالإيمان الصادق والعمل الصالح.

٥ . توضيح دلالة المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالنظام المعرفي الإسلامي أمر أساسي، وهذا يتطلب تناول مفهوم المعرفة أولاً، ثم النظام المعرفي، ثم دلالة نسبته إلى الإسلام، والعناصر المشتركة مع الدوائر الحضارية الأخرى. ولا شك في أن مفاهيم المعرفة والعلم والاعتقاد والفكر ودلالتها تؤثر في فهمنا للنظام المعرفي ولصياغتنا له.

٦ . الانطلاق من النظام المعرفي يؤكد الأرضية المشتركة بين جماعات التخصصات المختلفة ضمن النسيج الحضاري الإسلامي. وبالتالي فإن النظام المعرفي هو الذي يعطي ملامح الذات الحضارية والهوية المميزة للأمة والرسالة التي تحملها الأمة إلى العالم.

٧ . وضوح النظام المعرفي يعيد صياغة المشاريع البحثية من حيث موضوعاتها ومناهجها وسياقاتها التاريخية، ويكشف جوانب التبعية الفكرية والثقافية. ومثال ذلك، أن دراسة السياسة والحكم في أفريقيا كشفت عن حجم التشويه الذي أدت إليه التبعية للنظام المعرفي الغربي، وقد تمثل هذا التشويه في تغييت

مراحل ووقائع تاريخية غنية في أفريقيا الإسلامية واعتبار تاريخ أفريقيا يبدأ من اكتشاف الأوروبيين لها، مع تجاهل ممالك وامبراطوريات مستقرة سياسياً واجتماعياً لفترات طويلة في مالي ونيجيريا وغيرها.

٨. يمكن النظر إلى النظام المعرفي من خلال نظرة الاسلام إلى مكارم الأخلاق التي جاء رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم ليُتمّها، ولذلك فإنه يمكننا أن نبني على كثير من المبادئ المعروفة من خلال إعادة ربط المعرفة بالقيم.

٩. إن مصداقية الحقيقة يجب أن لا ترتبط بمدى قبول الجماعة العلمية لها عن طريقة شيوع النموذج الكلي Paradigm، وإنما من خلال درجة مطابقتها للواقع الخارجي. فالواقع الخارجي المستقل يجب أن يكون المعيار المعتمد في قبول الحقائق ورفضها.

١٠. للإسلام نظام معرفي متميز عن الدوائر الحضارية الأخرى، باعتماده الوحي إضافة إلى الكون مصدرين للمعرفة. والتجربة الإسلامية في اعتماد النظام المعرفي الاسلامي ممتدة طيلة التاريخ الاسلام ولا تقف عند انتهاء الخلافة الراشدة. وإذا كان الوحي المتمثل بالكتاب والسنة مصدراً للمعرفة فلابد أن يتم فهمهما على الوجه الصحيح، إن الاخطاء التي تحدث في فهم النصوص تشوش وتعطل استكمالنا للفقه الحضاري اللازم لاستعادة الأمة لرسالتها ومكانتها في العالم، ولتطوير خطابنا إلى العالم بلغة يفهمها.

١١. آن الأوان أن نخطو خطوات ثابتة ومتقدمة، تتجاوز الطموحات والآمال التي مازلنا نستمع إليها منذ سنوات طويلة.

١٢. السنة النبوية الشريفة هي بيان للقرآن، وحركة بشرية عملية في تطبيقه، وتطبيقها والاستفادة منها لا يكون على سبيل التقليد غير الواعي وإنما يكون التطبيق بالمحاكاة التي تتضمن بناء الواقع المعاصر مع تقصي المقاصد والأهداف ·ليا. وإن محاولات فهم القرآن بعيداً عن السنة في الماضي قادت إلى خلل منهجي لدى طوائف وفرق في التاريخ الإسلامي، مثل الخوارج ؛ والحركات الباطنية.

١٣ . لابد من استيعاب دروس التاريخ فيما يتعلق بتطور الفكر ونحوه، حيث نلاحظ أوجه التأثير والتأثر المتبادل بين الاجيال البشرية، والحضارات الإنسانية وتاريخ نظرية المعرفة يشهد على الاصول السفسطائية ثم الافلاطونية ثم الاسلامية ثم الغربية وهكذا. . . لكن كل حضارة تصبغ المعرفة بلونها وتطوعها لنظامها المعرفي. وعليه فلامجال لرفض المعارف السابقة لمجرد أنها سابقة أو قال بها الآخرون، وإنما يلزم استيعابها وتجاوزها والهيمنة عليها بالقرآن. وبذلك نجمع بين الخصوصية الإسلامية والعمومية الإنسانية في المعرفة.

١٤ . يلزم تحديد المتطلبات السابقة Prerequisite للنظام المعرفي التي يصعب تحديد دلالات هذا المفهوم بدون توافرها لتكوين الرؤية ولتشغيلها.

١٥ . إن من بين نتائج الاهتمام بالنظام المعرفي إعطاء أولوية للجهود البحثية المتعلقة باعتبار الوحي والكون معاً مصدرين للمعرفة. ويلاحظ أن البحث مثلاً قد تزايد في مجالات الفكر بينما تناقص في مجالات العلم.

١٦ . يبدو أن دلالات المصطلحات المشتقة من المعرفة والنسبة إليها: معرفي، ومعرفية، والمصدر الصناعي «معرفية»، تحتاج إلى إعادة بناء في السنياق الإسلامي للتأكد من أننا لا نتحدث عن مفهوم معين بدلالة غربية، سادت وتعمقت دون وعي كاف بانعكاساتها على التفكير الإسلامي.

١٧ . مشروع بناء النظام المعرفي الإسلامي مشروع ثوري يمثّل حلماً نسعى لتحقيقه، وقد لا يتحقق الحلم. لكن النظر إلى النظام المعرفي السائد (الغربي) يؤكد أن تحقق هذا الحلم قد تمّ بعد قرون من الجهود المتصلة. المهم أن لا نتوقف عن الحلم. ولعل اتصال هذه الجهود يتطلب قيام لجنة لتكثيف الجهود ومواصلة عقد الندوات والحوارات.

١٨ . يلزم تحديد دلالة مصطلح "الإسلامي" في النظام المعرفي الذي نسعى إلى اكتشافه أو بنائه. ونلاحظ أن علماء الأمة الإسلامية في أوج عطائها لم

يستخدموا في مؤلفاتهم مصطلح "الإسلامي" للأنظمة والأفكار والمؤسسات. ويبدو أنّ ثمّة حاجة مشروعة وفائدة متحققة تترتب على لجوء الإسلاميين المعاصرين إلى إضافة لفظ "الإسلامي" إلى المفاهيم والمصطلحات، التي يتم تطويرها في مجالات العطاء الفكري الإسلامي، أو في مجال تطوير النماذج الإسلامية البديلة، أملاً في تأكيد الهوية والانتساب إلى دائرة حضارية مختلفة عن معطيات الدائرة الحضارية الغربية السائدة. ومع ذلك فيجب الانتباه إلى البعد السلبي الذي يمكن أن يوحي به وصف "الإسلامي" في ظل تخلّف المسلمين وشعورهم بالنقص والصور النمطية المتحيّزة في أذهان الآخرين عنهم.

ملحق رقم (٣)

مخطط أولي لمشروع كتاب حول النظام المعرفي الإسلامي (*)

يتوقع أن يكون الكتاب المقترح دراسة متكاملة عن موضوع النظام المعرفي، يتضمن اجتهاداً في عرض عناصر الموضوع وفق رؤية إسلامية كلّيّة تتخذ من القرآن الكريم مرجعية أساسية لها، سواءً في المفاهيم والمصطلحات أو في الإطار المرجعي ومنهجية التناول. ولذلك فإن الاستشهاد بآيات الكتاب الحكيم ذات العلاقة المباشرة وغير المباشرة، وكذلك بيان هذه الآيات في السنة النبوية الشريفة، سيأتي في مكانه في العرض، دون أن يظهر ذلك على شكل فصول أو أبواب خاصة. كذلك فإن الكتاب سيتضمن عرضاً موجزاً وأميناً ومراجعة نقدية لإسهامات المفكرين المسلمين وغير المسلمين في هذا المجال.

فصول الكتاب

أولاً: لماذا النظام المعرفي؟

- أهمية التفكير والبحث في مجال النظام المعرفي؛ توفير متطلبات الرؤية الإسلامية الكلية لقضايا الفكر والمعرفة؛ بيان علاقة تطوير الأفكار في النظام المعرفي بالمادة المتخصصة في المجالات المعرفية؛ علاقة النظام المعرفي بواقع الأمة المسلمة ومشاريع نخوضها.
- طبيعة الأدبيات المتوافرة حول الموضوع من حيث وفرتها أو نقصها، وما فيها من بدايات ملائمة أو ثغرات مفتوحة.

(*) أوردت ورقة العمل الخاصة بهذه الحلقة عدداً من الأسئلة، وقد قدّمت بحوث الحلقة ومداولاتها بعض الاجابات، وقصّرت على التعرض لبعض الأسئلة. وبعد انتهاء الحلقة وفي ضوء مناقشاتها رأى مدير الحلقة اقتراح مخطط لمشروع كتاب تتكامل فصوله في عرض الموضوع واستكمال عناصره، وجرى التباحث حول هذا المخطط مع عدد من الأساتذة الذين حضروا الحلقة ومع غيرهم، فأدخلت عليه التعديلات اللازمة حتى أصبح بهذه الصورة. ،نأمل أن ينهض الباحثون لمهمة الكتابة فيه وإعداد فصوله.

ثانياً: ما مفهوم النظام المعرفي الإسلامي؟ وما صلته بالمفاهيم ذات العلاقة به؟

- دلالة المصطلح وسيرة المفهوم: محاولة للتعريف.
- نظرية المعرفة: فلسفة المعرفة وتاريخها.
- الأسئلة النهائية، الإطار الكلي للفكر، النظرة العامة إلى العالم، النسق أو الصبغة أو النموذج التفسيري.
- منظومة المفاهيم ومنظومة الاعتقاد ومنظومة القيم.

ثالثاً: ما مكوّنات النظام المعرفي وما مصادره؟

- نشأة المعرفة ونظريات تطورها.
- تصنيف المعرفة ومصادرها وأدواتها.
- خصائص المعرفة في الإسلام ومحدداتها.
- ضوابط المعرفة وحدودها.

رابعاً: ما حدود الخصوصية والعالمية في النظام المعرفي الإسلامي؟

- طبيعة الأنظمة المعرفية في الدوائر الحضارية غير الإسلامية.
- عناصر الخطاب الخاص والعالمي في النظام المعرفي الإسلامي.
- الثقافي والمعرفي أو الخاص والعام في النظام المعرفي الإسلامي: في مجال الزمان والمكان.
- المشترك الإنساني وخصائص الفطرة.
- الذات والآخر في النظام المعرفي الإسلامي: دراسات حالة في مجال الاستيعاب أو الاستبعاد.

خامساً: ما أوجه الوحدة والتعدد في النظام المعرفي الإسلامي؟

- تعدد المدارس الفكرية بين الاختصاص والتكامل: قضايا العقل والنقل، التوّجهات الكلامية والصوفية والفقهية والفلسفية.
- الوحدة والتعدد في مناهج الاستدلال بين البيان والبرهان والعرفان.

سادساً: كيف يظهر النظام المعرفي وكيف يكمن؟ (مواقف تطبيقية ودراسات حالة)

- تحليل نماذج من المجالات المعرفية المتخصصة في علوم التربية والاقتصاد والسياسية.
- تحليل نماذج من كتابات العلماء المسلمين للكشف عن النظام المعرفي الكامل.
- تحليل نماذج من تعامل العلماء المسلمين مع تراث الشعوب الأخرى للكشف عن صور تشغيل النظام المعرفي الإسلامي.

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هذه المجلة المتميّزة هي منبر لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى :

* إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونيّة التوحيديّة من خلال الجمع بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الكون.
* الإصلاح المنهجيّ للفكر الإنسانيّ وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل، بوصفه يمثّل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي، سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار من الأوضاع الاجتماعيّة والتاريخيّة المتغيّرة.
* العمل على تطوير البديل المعرفّي الإسلاميّ في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، على أساس من التمثّل المنهجيّ للرؤية الكونيّة التوحيديّة والقيم الأساسيّة والمقاصد العليا للإسلام، والتمثّل العلميّ النقديّ لمعطيات الخبرة العلميّة والعمليّة الإنسانيّة في عمومها وشمولها.
* تحرير الإنجاز العلميّ والمعرفيّ الإنسانيّ من الإحالات الفلسفيّة الدهريّة التي ألبستها إياه المدارس الفكريّة للعقل الوضعيّ الماديّ.

صدر منها حتى تاريخ طبع هذا الكتاب عشرون عدداً

هذا الكتاب

لا تقتصر المواجهة التي يجد المسلمون اليوم أنفسهم فيها، مع الواقع الثقافي والحضاري للعالم المعاصر، على الصور الظاهرة من تخلف وتجزئة وتبعية، في المجالات السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها، وإنما تتجاوز ذلك إلى أنماط التفكير والفهم والنظر؛ حتى أصبحت مصادر المعرفة الغربية مرجعية معتمدة في سائر العلوم، واخترقت هذه المرجعيات عقل المسلم ووجدانه، وعملت الألفةُ بما شاع وانتشر من معارف على حجب الأنظار عن خطورة كثير من المقولات العلمانية والافتراضات النظرية الكامنة، المتجاوزة للاعتبارات الخلقية والقيمية الإسلامية.

إنّ الوعي اللازم على تلك المقولات والافتراضات والقيم الكامنة في مصادر المعرفة السائدة أمرٌ ضروري وشرط حاسم للاستقلال الثقافي والتميّز الحضاريّ. ولن يتوافر مثل هذا الوعي في غياب النظام المعرفي، وغياب الإدراك العميق لطبيعة القضايا الكلية والأسئلة النهائية التي يوفرها ذلك النظام.

فالاهتمام بالنظام المعرفي ليس تكلفاً لما لا حاجة إليه، ولا تنظيراً لما لا فائدة فيه، وليس مقصوراً على الدوائر الفلسفية والبحوث المتخصصة؛ فجميع الناس ينطلقون في تفكيرهم وفي عمليات الإدراك التي يمارسونها من نظام معرفي، سواءً بوعي منهم على ذلك أم بدون وعي. ويتمثل ذلك في أبسط أشكاله بالمسلمات والمبادئ والافتراضات النظرية الكامنة في أقوال الناس وأفعالهم، تماماً كما تكمن قواعد النحو في اللغة التي ينطقون بها أو يكتبونها. وعليه فإنّ البحث في النظام المعرفي الإسلامي هو بحث في الهوية الحضارية للأمة المسلمة، وأي إسهام في بناء النظام المعرفي وبلورته هو إسهامٌ في البناء الحضاري للأمة، وبيانٌ للمتطلبات اللازمة لوضع قواعد النهضة والجهود المبذولة من أجلها على أسس معرفية.

فهل ينهض علماء الأمة المسلمة ورجال الفكر فيها لتحمل مسؤولياتهم ... المعرفي الإسلامي، وتفعيله في إنتاج المعرفة وتوظيفها وتوجيهها، وتمكين الأ... هويتها، وتأكيد حضورها، وتبليغ رسالتها، وهو ما تحتاج إليه شعوب العالم ... الصبر؟

